

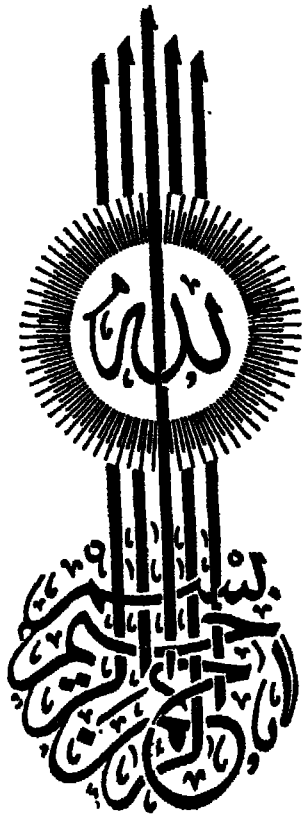
علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية

(دراسة في فلسفة ميرلو بونتي)

• علا مصطفى أنور

١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م

النشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
مركز صيف الدين المراني - الخليل
٩٠٤٦٩٦ / ت



« شكر وتقدير »

أتوجه الى الله العالى القدير ، فى البداية شاكرة له فضله ونعمته ورضاه ، داعية أن يحوز هذا العمل رضاء المتخصصين ويكون فيه ولو بعض النفع لهم .

وابنى لأحمد الله ان وفقنى وهدانا وجعلنى تحت اشراف ورعاية الأستاذة .. والأخت .. والصديقة .. الدكتورة أميرة حلمى مطر . ومهما قلت فلن اوفىها حقها من التقدير ، فقد كانت نعم الأستاذ والمرشد والمشجع . ولولاها لما استطعت ان أحقق أى انجاز . فلم تتوانى لحظة واحدة عن الافاضة على من علمها وفكرها وحسن استماعها . فأصالح الله ان يقدرها دائما على هذا العطاء .

والى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية الذى أشرف بالانتساب اليه أتوجه من الأعماق بالعرفان ، فتحت رعاية الأستاذ الدكتور أحمد خليفة عملنا ونعمل كفريق واحد متماسك تسوده روح الحب والتعاون . وتحت ادارة الأستاذة الدكتورة ناهد صالح نشعر جميعا بالانتماء الى هذا المكان العريق حيث نتاح لنا جميعا أفضل الفرص للبحث والتفكير والاطلاع على كل ما يدور فى مجال العلوم الانسانية . فالى كل العاملين فى المركز أتوجه بالشكر والتقدير .

ولا أنسى تشجيع أفراد أسرتى وصديقاتى وزميلاتى المستمر لى على بذل مزيد من الجهد ومساعداتهن لى على السعى قدما على الطريق قاليهنم أتوجه بالشكر والدعاء .

وأتوجه بالتقدير الى أعضاء لجنة المناقشة على سعة صدورهم وموافقتهن على تقييم هذا العمل الذى اتعشم ان يحوز رضاهنم .

مقدمة

حاولت هذه الدراسة ، من خلال تناول الفيلسوف الفرنسى الكبير ميرلوبونتى ، القاء الضوء على اتجاه جديد ومعاصر فى تاريخ الفلسفة ، ويمكن أن نقول كذلك فى تاريخ العلوم الانسانية ، ونقصد به « الاتجاه الفنونولوجى الوجودى » . لقد صبغ بالطبع الفيلسوف هذا الاتجاه ، الذى بدأ ملتصقا بطريقة مع هيدجر ثم ازدهر بعض الشيء مع سارتر ، صبغه بصبغته الفلسفية الخاصة مما جعله ينمو ويتطور ويتخذ موقفه ضمن الفلسفات الكبرى . كما حاولت الدراسة وضع هذه الفلسفة أو هذا الاتجاه على طريق التكامل بين الفلسفة والعلوم الانسانية .

ولم تحاول هذه الفلسفة بناء مذهب أو نسق فلسفى ، وانما سار ميرلوبونتى على الدرب الذى رسمه هوسرل : العودة الى الأشياء ذاتها ، الى الخبرة الحية التى تظهر فى الوعى قبل أن تتعرض للفكر النقدى أو العلمى هى من ناحية اذن امتداد لفنونولوجيا هوسرل . ولكنها ايضا امتداد لوجودية هيدجر القائمة على الاهتمام بالوجود الانسانى وواقعيته واحتماله . ولا تهدف الفنونولوجيا الوجودية من وراء ذلك الى تفسير العالم ، أو كشف شروط امكانه ، بل هدفها التوصل الى خبره بالعالم ، أى اتصال واحتكاك بالعالم السابق على كل تفكير فيه كما يقول الفيلسوف فى احد صفحات « المعنى واللامعنى » (١) .

تهدف الفلسفة اذن فى رأى ميرلوبونتى الى اتاحة الفرصة لماننا لكشف موقعنا من العالم . . ولا يدعى الفيلسوف ان هذا سيتحقق بوضوح تام ، فاننا لسنا شفافين ازاء انفسنا ، وانما يطمح فى جعل العالم وانفسنا اقرب الى الفهم وتبدأ الفلسفة مع موقفنا فى العالم

(1) Merleau - Ponty. Sens et non - Sens . Op. Cit. p. 48.

حيث نحاول فى حياتنا اليومية ان نتوافق مع ظروفنا ومع بيئتنا ، وان نتطلع الى ما سيحدث والى اين نتجه فى المستقبل القريب والبعيد . ان هذه الفلسفة تطمح أن تكون جزءا من حياتنا كما تهدف الى التوحيد بين معرفتنا العلمية واهتماماتنا الأساسية ، وتتميز بمحاولة الفيلسوف الكشف عن المعنى فى كل شىء يواجهه .

لم تكن المهمة التى آل الفيلسوف على نفسه انجازها سهلة ، بل صعبة للغاية ، فقد تصدى لمشكلات ضخمة ، منذ محاولة استيعاب كافة الآراء والفلسفات السابقة عليه - ديكارت وهيجل وهوسرل وهيدجر وغيرهم - وفى نفس الوقت الاطلاع على ما يقدمه العلم المعاصر من آراء ومعارف سواء فى العلوم الطبيعية كالفيزياء والبيولوجيا أم فى العلوم الانسانية كالسياسة وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ واللغة ، وحتى الفن كان له مكانته فى فلسفة ميرلوبونتي . نقول أن مهمته كانت صعبة منذ حاول استيعاب التاريخ العلمى والفلسفى والأدبى والفنى حتى صياغته لفلسفته . تلك الفلسفة التى حاول أن يجعلها تستوعب كافة ما يشكل حياة الانسان الداخلية والخارجية ، ما يهم عقله وما يهم جسمه ، وما يدور فى داخله وما يدور خارجه : فى المجتمع وفى العالم .

وإذا كان ميرلوبونتي اهتم مع هوسرل بدراسة الماهيات فقد حرص على دراسة العلاقة بين الماهيات والوقائع . لقد عنى بدراسة الظواهر واعتبرها فى آن واحد وقائعية وتوجد أمام الوعى وماهوية أى لها معنى بالنسبة للوعى ، وما الوعى ذاته سوى حوار أساسى يدور بين الذات والعالم . وتتمثل وجودية ميرلوبونتي فى محاولة انزال الفنونولوجيا من سمائها الى الأرض أو الوجود ، فقد اهتم بالتحليل الواقعى للوجود مع التأكيد على أهمية الفعل والممارسة العملية .

وتبلورت آراء الفيلسوف الفلسفية كلها فى شكل فنونولوجى وجودى تضمن عناصر عديدة حرصنا على عرضها بالتفصيل فى الباب

الأول . وقد شكلت هذه العناصر جوهر فلسفته من ناحية ، كما شكلت الخلفية التي انطلق منها للنظر الى العلوم الانسانية من ناحية اخرى . ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه التسمية : « علوم انسانية » ترجع الى ابن ميرلوبونتي استخدمها ، كما استخدمها كثير من الفلاسفة الفرنسيين . ولم يقصد ميرلوبونتي من وراء ذلك أن هناك أولوية للانسان على المجتمع ، بل لقد افترض دائما علاقة واتصال بين الفرد أو الذات أو الانسان والآخرين فى المجتمع ، مما جعله يؤكد على عالم الحياة وعلى الذاتية المتبادلة *intersubjectivité* وقد استخدم ميرلوبونتي بنفس المعنى تعبيرا آخر هو « علوم الانسان » *Les Sciences de l'homme* وتتضمن هذه العلوم كل من علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم الاقتصاد والسياسة واللغويات والتاريخ .

وقد أنصب اهتمامه العلمى بشكل كبير على العلوم الانسانية بصفة خاصة . فبحكم موقعه كأستاذ للتربية وعلم النفس شغل علم النفس قطاعا عريضا من اهتماماته ، وقد حاول التعرف على كافة ما يدور فى هذا المجال من آراء متمثلا فى المدارس المختلفة ونظر اليها نظرة نقدية خاصة تتضمن اضافات ذات قيمة كبيرة .

اما بالنسبة للسياسة فقد كان ميرلوبونتي فيلسوف الموقف ، يعيش أحداث العصر ، يتفاعل بها ويتفاعل معها ، فكان من الطبيعى أن تكون له وجهة نظر ازاء الأحداث الجارية وبخاصة ازاء الاتجاهين السائدين آنذاك : الماركسية والليبرالية .

ولم يتوان الفيلسوف عن خوض مجال علم الاجتماع والانثروبولوجيا . لقد عارض الاتجاه الموضوعى وأخذ عليه أشياء كثيرة ، وأعجب بالبنوية التي بدأت شيئا فشيئا تكسب أرضا أثناء حياته ، ولكن مع بعض التحفظات التي نعرض لها فى حينها .

وإذا كنا لم نفرد فصولا مستقلة للتاريخ واللغة ، فليس معنى ذلك اننا أهملناها ولم نعطيها ما يليق بها من اهتمام ، بل لقد حاولنا فى الفصل الخاص بالسياسة عرض نظرة ميرلوبونتي الى التاريخ وفلسفة التاريخ لصلتها الوثيقة بموضوع السياسة . كما حاولنا فى اجزاء متفرقة من الرسالة وفى الفصل الخاص بعلم الاجتماع القاء بعض الضوء على نظرية ميرلوبونتي الى اللغة . ولا ننكر ان موضوع اللغة هام وشغل الفيلسوف ، الا ان التوسع فيه كان يقتضى منا جهدا ووقتا لم نستطيع فى اطار هذا العمل ان نوفره ، وقد يتاح لنا ذلك فى المستقبل .

ولم تكن هذه ائعناية التى أولاها ميرلوبونتي للعلوم الانسانية وليدنه الصدفة ، او لما نالته هذه العلوم من أهمية وحظت به من اهتمام ، بل كانت لهدف معين ترسمه الفيلسوف وحاول تحقيقه خلال كافة اعماله ؛ ويتمثل فى الربط بين الفلسفة والعلوم الانسانية . حقا لقد انفصلت هذه العلوم عن الفلسفة واستقلت مع تقدم المعرفة العلمية ، الا ان هذا الفصل بالرغم من ضرورته ادى الى قطيعة بين المجالين . واخذ ميرلوبونتي على عاتقه اعادة بناء الجسور . لقد اعتقد الفيلسوف ان كل منها لا غنى له عن الآخر وان التكامل بينهما ضرورى ، والفنومولوجيا الوجودية هى وسيلته فى تحقيق هذا الهدف .

وإذا كانت المهمة التى تصدى لها الفيلسوف وحاول انجازها صعبة وعسيرة فان المهمة التى تصدينا لها لم تكن سهلة كذلك . فمن ناحية قدم ميرلوبونتي مادة غزيرة حاول من خلالها تغطية كافة مجالات الفكر الفلسفى والمعرفة وكان انتاجه فيها ضخما ومتنوعا ، ومن ناحية أخرى لم يكن عرضه لآراءه وافكاره سهلا ميسرا ، او بسيطا واضحا . . . حقا لا ننكر انه فيلسوف معاصر ومهما كان فانه اقرب الينا واقرب الى فكرنا ، الا ان محاولة فهم الآراء التى حاولنا دراستها لم يكن سهلا والطريق لم يكن مبهدا تماما . . . والامل ان نكون نجحنا بهذا الجهد المتواضع ان نلقى الضوء على فلسفة ظلت طويلا خافية عنا وخاصة فى هذا الجزء

من العالم ، ذلك أن اهتمام غالبية الدارسين أنصب على زميل ميرلوبونتي ، سارتر ، لما له من إنتاج فلسفي وأدبي قرره الي القراء والباحثين فكان نصيبه من الدراسة والبحث وفيرا . الا ان كثير من الباحثين حاليا ، في العالم كله ، رأوا أهمية العودة الي ذلك الفيلسوف الذي لم تأخذ فلسفته عنايتها من العرض والتحليل ، مع أنها معاصرة بالنسبة لنا أشد المعاصرة ، كما سوف نرى فيما سنقدمه على الصفحات التالية .



الباب الأول

الفنومولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتي

تمهيد : لمحة عن حياة ميرلوبونتي وانتاجه

الفصل الأول - مصادر فلسفة ميرلوبونتي

١ - الفنومولوجيا

تمهيد

أولا - هيجل

ثانيا - هوسرل

٢ - الوجودية

تمهيد

أولا - هيدجر

ثانيا - سارتر

الفصل الثاني - تطور الفنومولوجيا الوجودية فى فلسفة ميرلوبونتي

تمهيد

أولا - بنية السلوك

ثانيا - فنومولوجيا الادراك الحسى

الفصل الثالث - عناصر الفنومولوجيا الوجودية

تمهيد

أولا - الجسم

- ١ - التظسرة
 - ٢ - الجسم كموضوع
 - ٣ - مكانية الجسم وحركته
 - ٤ - الجسم باعتبارها موجودا جنسيا
 - ٥ - الجسم واللغة
- ثانيا - الادراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم
- ثالثا - الآخر
- رابعا - الكوجيتو
- خامسا - الزمانية
- سادسا - الحرية

تمهيد : لمحة عن حياة ميرلوبونتي واذتاجه

ولد موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau - Ponty فى ١٤ مارس ١٩٠٨ فى بلدة رشفور Rochefort-out Mer بفرنسا ، من عائلة تنتمى الى الطبقة الوسطى . وامضى مرحلة الطفولة والمرأهقة دون مشاكل وفى ظل الايمان المسيحى . وقد تعرف على سارتر كزميل فى مدرسة المعلمين العليا ، وهى زمالة وصداقة استمرت سنين طويلة حتى انتهت فى مرحلة معينة من مراحل تطور فكر كل منهما . وقد اجتاز ميرلوبونتي بنفوق عام ١٩٣٠ امتحان الأجرجاسيون ، وهى درجة هامة فى الفلسفة . ثم عمل فى الأعوام التالية مدرسا فى مدارس اللبسية . وقد نشر عام ١٩٣١ أول مقال له يحمل عنوان : « Christianisme et ressentiment » وفيه يؤكد ارتباطه بالفنومولوجيا . وفى عام ١٩٣٦ نشر تحقيقين لمعلمين أحدهما لسارتر هو « الخيال » *l' imagination* والآخر لجايريل مارسل هو « الوجودية والتملك » *Etre et Avoir* وقد انهك فى هذه المرحلة من حياته فى مجموعة من الأبحاث النفسية متأثرا بالمدرسة الجشتالطية مما أدى به فى أواخر عام ١٩٣٨ الى البدء فى اعداد أول أعماله الهامة « بنية السلوك » *La structure du comportement* الذى ظهر الى الوجود بعد أربع سنوات .

وقد عمل ميرلوبونتي مدرسا فى مدرسة المعلمين حتى عام ١٩٣٩ ، حيث تم تجنيده فى الفرقة الخامسة من سلاح المشاة . ثم انضم كما فعل سارتر الى حركة « الاشتراكية والحرية » المكونة من مجموعة من المثقفين المقاومين للنازية (١) . وحصل ميرلوبونتي على درجة دكتوراه الدولة عام ١٩٤٤ برسالتين تقدم بهما الى السوربون ، الأولى « فنومولوجيا الادراك الحسى » *Phénoménologie de la Perception* والثانية « بنية

(1) Robert Maggiori. L'itinéraire d' un Démystificateur. Libération . Jeudi 1 er Avril 1981 , p. 20. -

السلوك » . وقد نشرت الرسالة الأولى التي تعتبر من أعماله الرئيسية في شكل كتاب عام ١٩٤٥ . وقد قام في نفس العام مع سارتر بتأسيس مجلة « الأزمنة الحديثة » *Les temps Modernes* كما عين محاضرا في جامعة ليون حيث أصبح أستاذا في يناير ١٩٤٨ . وقد كتب في هذه الفترة عديدا من المقالات في « الأزمنة الحديثة » ، قام بعد ذلك بجمعها ونشرها بعد ادخال بعض الاضافات والتعديلات اليها في كتاب يحمل عنوان « الانسانية وارهاب » *Humanisme et terreur* عام ١٩٤٧ . وهو واحد من الأعمال التي اثارت عديدا من المناقشات .

ونشر عام ١٩٤٨ عملا آخر هاما هو : « المعنى واللامعنى » *Sens et Non Sens De Saussure* ، كما قام بالقاء سلسلة من المحاضرات في مدرسة المعلمين العليا خصصها لعالم اللغة المعروف دي سوسير وقد دعته جامعة السوربون عام ١٩٤٩ ليشتغل كرسى علم النفس والتربية بها ، وقد استمر يشغل هذا الموقع حتى عام ١٩٥٢ . وامتد ميرلوبونتي يكتب في الأزمنة الحديثة ، وخصص مجموعة مقالات عن ايمانويل مونييه *Emmanuel Mounier* ومكيافيل *Machiavel* ولوكاس *Luckas* . وقد اثارت احدى مقالاته التي نشرها عام ١٩٥٠ تحت عنوان « أيام من حياتنا » الغضب ، فقد أدان ميرلوبونتي - يشاركه في ذلك سارتر - وجود معسكرات العمل الاجبارية في الاتحاد السوفيتي . كما جعلت الحرب الكورية ميرلوبونتي يقف موقفا متشددا : قلم تعد الاشتراكية تمت بصلة الى الاتحاد السوفيتي من وجهة نظره ، كما انه في رأيه التأويل الجدلي للتاريخ . وبينما ارتبط سارتر بالشيوعية وكتب « الشيوعيون والسلام » واعلن تأييده للحركة الشيوعية ، فان ميرلوبونتي ، على العكس ، افتنع بالفشل التام للشيوعية وابتعد عن سارتر واستقال من الأزمنة الحديثة اثر عديد من الخلافات .

وقم اختيار ميرلوبونتي ليشتغل كرسى الفلسفة في الكوليج دي فرانس عام ١٩٥٢ خلفا للويس لافل . وقد القى محاضراته الافتتاحية في يناير ١٩٥٢ ، وقد نشرت بعد ذلك تحت عنوان « ثناء على الفلسفة » *Eloge de*

la Philosophie . كما نشرت خلال عامي ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ سلسلة من المقالات في مجلة « الاكسبريس » L'Express نذكر منها « هل يعتبر الفيلسوف موظفا ؟ ، و « هل ماتت الماركسية في يالتا ؟ ، و « الى أين تتجه المعارضة للشيوعية ؟ » ، و « مستقبل الثورة » . كما نشر في نفس الفترة عمل آخر كبير هو « مغامرات الجدل » « Les Aventures de la Dialectique » وظهر كتابه « علامات » Signes عام ١٩٦٠ ، اى قبل وفاته بعام واحد . وظهر بعد وفاته العديد من الاعمال ، مساعد في نشرها واحد من اخلص اصدقائه وطلابه هو كلود ليفور Claude Lefort وهذه الاعمال هي المرئى واللامرئى Le visible et l'Invisible عام ١٩٦٤ ، والعين والعقل L'oeil et L'esprit فى نفس العام ، « وثناء على الفلسفة وابحاث اخرى » عام ١٩٦٥ ، « واسلوب العالم » La prose du Monde عام ١٩٦٩ . كما ظهرت مجموعة محاضراته فى الكوليج دى فرانس فى كتاب يحمل عنوان « ملخصات محاضرات الكوليج دى فرانس » ١٩٥٢ - ١٩٦٠ « عام ١٩٦٨ .

وإذا كان الفيلسوف قد وافته المنية فى ٣ مايو ١٩٦١ ألا أن أعماله لا زالت تنبض بالحياة وتشكل انتاجا متجددا فقد ضاق اليوم المفكرون بالوضعيات التى تحاصرهم ، خاصة فى أمريكا . وبدأ الفلاسفة الفرنسيون يراجعون البنيوية التى انتشرت انتشار الموضة فى فرنسا . واهلنت العودة من جديد الى الفنونولوجيا والى ميرلوبونتى بالذات كظاهرة فريدة فى الفكر العالمى .

وقد طرح الكثيرون التساؤل التالى : لو كان ميرلوبونتى ما زال حيا اليوم هل كانت آراؤه تغبر عن نفس الوجهة من النظر ؟ وما لا شك فيه أنه قد حدث تطور فى فكر الفيلسوف بدءا من « فنونولوجيا الادراك الحسى » وانتهاء « بالعين والعقل » و « المرئى واللامرئى » وهى أعماله الأخيرة . فىرى كلود ليفور مثلا أن « بنية السلوك » وفنونولوجيا الادراك الحسى « يمثل انتاج الشباب ، وبعد ذلك نضح فكر الفيلسوف بشكل

لموس منذ كتابة هذين العمليين . والجديد فى عمل الفيلسوف يقاس من خلال آخر كتاباته « علامات » و « العين والعقل » و « والمرئى واللامرئى » (١) .

ولو قارنا بين « قنومولوجيا الادراك الحسى » اول اعماله الكبيرين « والمرئى واللامرئى » الذى مات الفيلسوف قبل أن ينهيه فاننا نتبين الطريق الذى قطعه بحثا عن لغة فلسفية جديدة . لقد بدأ بالقنومولوجيا وانتهى بالانطولوجيا ، وذلك من خلال تفكيره فى العلاقات بين الانسان والوجود بشكل عام مستخدما فى ذلك المعطيات الجديدة التى تقدمها العلوم الانسانية . لقد لعب ميرلوبونتى دورا كبيرا لا يمكن انكاره فى مجال اللغويات والتحليل النفسى وعلم نفس الطفل والانثروبولوجيا وما الى ذلك .

كما اهتم بدراسة انجازات العلوم الدقيقة خاصة البيولوجيا الى جانب مشكلات التاريخ والسياسة . وينجلى عمق تفكير الفيلسوف من خلال دراسته للتغيرات المؤثرة على كل من اللغة والفن .

وتعلن آخر كتابات ميرلوبونتى عن نصر للفلسفة على ما سماه هو نفسه « غياب الفلسفة منذ هيغل » . . . انه نصر جديد جاء نتيجة وعى جديد تجاه اللغة التى تصنع طريقا للفكر وبشكل اكثر تحديدا تجاه الأدب ، محاولة لتعبئة قوى تستخلص ما هو خفى فى هذا العالم الصامت ، او قوى الوصف التى تتميز بها اللغة . وينكشف حجم ميرلوبونتى فى داخل الفلسفة فتكشف الاضواء التى يلقبها فى « المرئى واللامرئى » على اللغة الفلسفية قدراتها وحدودها تحت سماء يوم جديد . وهكذا يرجع

(1) Christian de la Campagne Penser les rapports de L'homme

avec L'être . Le Monde. Samedi 2 Mai 1981, p. 20.

الكاتب من جديد الى الفلسفة ليعلن حقيقة هامة : هو الرجوع الى المصادر *Les sources* (١) .

ان ميرلوبونتي هو الفيلسوف الباحث والدارس في مجال الخبرة الانسانية ، تلك الخبرة التي لا تحدها العلاقة التقليدية بين ذات وموضوع ، بين نشاط وسلبية ، بين انسان وطبيعة ، بل على العكس حاول الفيلسوف الافلات من هذه العلاقة التي رآها تتضمن نوعا من التناقضات . فالخبرة بالنسبة له مفهوم اساسي ، بمعنى معايير للمعنى الهيجلي . والانسان والجسم واللغة والفكر هي موضوعات يتعين تناولها في اطارها الخاص .

ومن الخطأ الاعتقاد في ان ميرلوبونتي اقام نسقا فلسفيا ، وانما تتضمن اعماله دائما التساؤل الفلسفي ، ويحرك هذا التساؤل آراء مقصودة تستبعد أي فكرة عن الاكتمال أو وضع حد للنقاش . لقد انجذب الفيلسوف الى التساؤل وهو المحرك الأول للفلسفة ، والنقد الذي وجهه الى موضوعات اسامية في الميتافيزيقيا لا يمكن ان يؤدي الى أي تبسيط بل على العكس يؤدي الى تحرير الأسئلة من الاجابات التي كانت تمسك بخناقها ، فهو يحرر مثلا موضوعات كالذات والانسان والطبيعة والتاريخ والتعريفات التي حاولت الانساق الميتافيزيقية الكبيرة افرزها(٢) .

لقد نقد ميرلوبونتي كلا من الماركسية والبنوية ، وكانت البنوية قد بدأت تكتسب اهتماما متناميا اثناء حياته ، تزايد بشكل ملحوظ في مجالات عدة بعد وفاته . لقد كتب مالوبونتي في مواضع عديدة مبينا انه لا بد من الرجوع الى ماركس ، الا انه رجوع الى مصدر من المصادر الكلاسيكية

(1) Claude Lefort . Sur une colone absente . Ecrits autour de Merleau Ponty . Paris . Gallimard 1978 p. XVIII.

(2) Christian de la Campagne Op Cit p 20

كغيره من المصادر الأخرى ، دون محاولة للعثور لديه على تصور شامل للعالم أو مبررات للالتزام السياسي ، والنقد الذى وجهه الى ماركس لا يقصد من وراءه الغناء لفكر ماركس أو التاريخ أو السياسة . وقد أدى اختلاف ميرلوبونتي وسارتر حول الماركسية الى قطيعة بين الرجلين ، فقد وجد ميرلوبونتي ان الاتجاه فى الأزمنة الحديثة قد اصبحت ماركسيا أكثر من اللازم ، وقد رأينا كيف عاد سارتر بعد ذلك الى مواقف سابقة له ونقد بالفعل الماركسية . أما البنيوية فعلى الرغم من انها لم تكن قد اكتسبت أرضا بعد إلا ان ميرلوبونتي رأى فيها شكلا جديدا من أشكال الوضعية . وسوف نتناول فى مواضع أخرى من الرسالة هذه الموضوعات بالتفصيل .

لقد شاء القدر ان يموت الفيلسوف وهو فى الثالثة والخمسين من عمره ١٩٦٠ دون ان ينتهى من اكمال العمل الذى كان يحلم ببناؤه حقا ان التساؤل الفيلسوفى بحكم تعريفه مصيره الى عدم الاكمال ، الا ان الأعمال غير المنتهية تتعرض فى العادة لقراءات متعددة والسؤال المطروح الآن هو :- هل نقرأ ميرلوبونتي كما ينبغى علينا أن نفعل ؟ وفى الواقع ان هذا الفيلسوف الكبير ظل فترة طويلة غير معروف بدرجة كافية فقد ضاحب انتشار البنيوية اهمال لميرلوبونتي ، ولعل العودة التى نشاهدها اليوم تستجر ، فهو واحد من الفلاسفة القادرين على مساعدتنا فى فهم العصر الذى نحياه حاليا ، وذلك من خلال منظور واضح يتناول كلا من الانسان والتاريخ ، منظور قل ان نجد مثله لدى فلاسفة معاصرين آخرين .

ويعتبر البعض ميرلوبونتي آخر الفلاسفة قبل البنيوية ، وقبل ان تأخذ العلوم الانسانية المكانة التى هى عليها اليوم ، ومحاولتنا معبرة الطريقة التى حاولت من خلالها فلسفته النظر الى العالم قد تمدنا بعناصر تساعدنا على فهم المسألق الذى نعيش فيه حاليا (١) .

(1) Bernard Sichére Merleau-Ponty ou le Corps de la Philosophie. Grasset. Cité dans Robert Maggiori-Op Cit. p. 20. .

الفصل الأول

مصادر فلسفة ميرلوبونتي

تمهيد

١ - الفنونولوجيا

تمهيد

أولا - هيغل

ثانيا - هوسرل

٢ - الوجودية

تمهيد

أولا - هيدجر

ثانيا - سارتر

تمهيد :

تعرض الفيلسوف بحكم الفترة الزمنية التي عاشها ، وبحكم المهمة التي عهّل جاهدًا على تحقيقها وهي التفلسف ، تعرض لمؤثرات عديدة تركت بصمات واضحة على فلسفته ، سواء كان موقفه ازاعها هو القبول أو الرفض أو النقد . فالفيلسوف لا يبدأ في العادة من فراغ ولا يتشكل تفكيره واتجاهه الفلسفي من تأمل مجرد للعالم والانسان وإنما يبدأ في العادة من حيث أنتهى الآخرون ، ثم تنصهر قراءته ومعلوماته في بوتقة مصطبغ بطابع الفيلسوف الخاص وابداع فكره الخى وظروفه التاريخية . ومما لا شك فيه أن ميرلوبونتي قد تأثر بتيارين أساسين هما : الفنونولوجيا والوجودية ، وذلك بالإضافة الى مؤثرات فرعية أخرى لا ينكر أثرها مثل الماركسية ، واللغويات البنوية ، وعلم نفس الجشتالط ، والتحليل النفسى .

١ - الفنونولوجيا :

تمهيد :

تعتبر الفنونولوجيا أساسا منهاجا أو طريقة للبحث أكثر منها مذهبًا فلسفيًا أو مدرسة أو نظامًا بالمعنى التقليدي . وتشتق كلمة فنونولوجيا Phenomenology من كلمتين يونانيتين ، الأولى Phainesthai أى يظهر والثانية logos وتعنى « كلمة » أو دراسة . . وقد احتفظت الترجمة الانجليزية بحدى التعبير : فمن ناحية توجد الظاهرة « Phenomenon » ومن ناحية أخرى يوجد المنطق Logic ، مما يعنى ببساطة « دراسة الظاهرة » (١) .

لقد أراد هوسرل إعادة تشكيل الفلسفة بالمعنى المجدد والأصيل وهي دعوة للفلسفة كى تصبح فنونولوجيا بحق ، أى دراسة للظواهر . ولا يفوتنا هنا أن نميز بين الفنونولوجيا واتجاه آخر طبيعى يدعى

(1) Philip Petit . On the Idea of Phenomenology, Dublin

Scepter Books 1969 p. 9.

الفنومالية « Phenomenalism » ، يقوم على القول بأن المعترضة محدودة بالمعلومات التي تقدمها الخبرة ، وبالتالي فإن الذي يبحث عن المعرفة في هذا المذهب لا يلجأ الى التعالى عن عالم الظواهر ، اى هي المذهب الذي يسلم بالخبرة المباشرة بالواقع التجريبي (١) . هذا بينما الاتجاه الفنومولوجى ، على الرغم من قيامه على الاستقصاء المباشر للخبرة ، الا انه يقصد من وراء ذلك الوصول الى عالم الماهيات .

وقد اطلق البعض على هذا الاتجاه اسم الحركة الفنومولوجية لأنها متحركة ، وليست متوقفة ، ولها فترات دينامية ، كما يتوقف تطورها على مبادئ داخلية وعلى « الأشياء » وعلى بنى المجالات التي تصادفها . وهى تضم مثل النهر تيارات متوازية عديدة متصلة ببعضها البعض ولكنها غير متطابقة ، وتتحرك بسرعات مختلفة . ولهذه التيارات نقطة بداية مشتركة ولكن من غير الضروري أن يكون لها هدف محدد مشترك يمكن التنبؤ به . وهى تتفق مع خاصية الحركة فى أن مكوناتها تتفرع فى اتجاهات مختلفة . ويمكن تشبيه مسار هومرل داخل الحركة بأنه لولبى ، يدور حول نقطة داخلية فى المركز يمكن تسميتها بظاهرة الكون الذاتى . ويلتقى اتباعه به فى نقطة ويتبعونه فى مسار يكون هو نفسه قد عدل عنه . وتتشعب اليوم الاتجاهات النابعة عن الفنومولوجيا ، ولا يعنى هذا أن هدف الاتجاهات يتعارض ويلغى بعضه . وانما تمثل هذه الاتجاهات المضى نحو مهام رئيسية ومحددة للحركة داخل النمط الكامل لمهمة الفنومولوجيا ، وهو البحث الوصفى الموضوعى والذاتى للظواهر فى كامل اتساعها وعمقها (٢) .

(1) R. B. Macleod . Phenomenology in D. L. Sills (ed .)
International Encyclopedia of the Social Sciences . The Macmillan
Co. 1968 Vol. 12 pp. 68-71 p.68

(2) Herbert Spiegelberg. The Phenomenological Movement
A Historical Introduction. Vol .1. The Hague, Martinus Nijhof
1969, p. 2.

وتوجد بعض المحاولات التقليدية المسابقة التي قد تعتبر سوابداً للفنومولوجيا مثل فلسفة القديس اغسطين . أما الحركة الحديثة فتبدأ مع ديكرت ويتضمن منهجه تعليق كل المعتقدات وقبول الأفكار التي تتبدى بوضوح وتميز الى حد استبعاد أى شك واعتبارها أفكاراً صادقة . وفى الواقع أن فنومولوجيا هوسرل ترجع الى ديكرت كما تأخذ عن التحليلات النفسية لوليم جيمس كما تأخذ عن برنتانو ، وخاصة نظريته فى القصدية (١) .

وان كان هيجل أول من استخدم التعبير فنومولوجيا فى كتابه « فنومولوجيا الروح » إلا أنه ليس مؤسس هذا الاتجاه ويرجع الفضل فى تأسيسه الى هوسرل . وقد اختلفت الآراء حول ما اذا كان هيجل فنومولوجياً . أم لا ، إلا أننا اخترنا الحديث عنه داخل اطار الاتجاه الفنومولوجى لان الفنومولوجيين الفرانسيسيين اعتبروه داخل الحركة (٢) ، وكذلك لتأثيره الكبير على ميلوبونتى . وقد تركز الاتجاه الفنومولوجى فى الفترة الأولى فى ألمانيا ، وخاصة فى المرحلة الزمنية الضائفة على الحرب العالمية الثانية ، ثم انتقل الى اجزاء اخرى من العالم ابتداء من عام ١٩٣٥ .

ولقد نشأت الفنومولوجيا بشكل فعال فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر نتيجة ظروف وعوامل كانت موجودة فى الحقل الفلسفى وكان لها تأثيرها . ولا يتسع المجال لذكر هذه العوامل ، ويكفى أن نقول انها سببت مجتمعة أزمة فى الاتجاه الفلسفى ، فأصبحت الفلسفة تواجه تهديداً من الخارج بسبب فقدانها لوضعها المتميز فى مواجهة العلم مما كان له تأثيره على دورها ، وأصبح امامها محاولة اللحاق بالعلم أو الحفاظ على مستوى مساو له أو كاحتمال ثالث البحث عن أسس جديدة . وهذا هو ما قام به هوسرل كى يخرج الفلسفة والعلم من الأزمة .

(1) Macleod, op. cit. p. 68.

(2) Spiegelberg op . cit. p. 12.

وقد تكشف بالفعل أمام بعض الفلاسفة من أمثال هوسرل وبرجسون وبعد ذلك مونيه وميرلويونتى وجيرفتش ، ان الظاهرة الانسانية ليست للظاهرة الطبيعية وانها من نوعية مخالفة . واذا كانت الظاهرة الطبيعية كما ، فالظاهرة الانسانية كيف ، واذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن قياسها فالظاهرة الانسانية تند عن القياس ، واذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن التنبؤ بمجراها ووقوعها اذا علمنا قانونها وسيطرنا عليها ، فالظاهرة الانسانية تند عن القانون وتتميز بحرية باطنة فيها لا يمكن التنبؤ بمجراها ووقت وقوعها أو بأشكالها المستقبلية ، واذا كانت الظاهرة الطبيعية موضوعا فان الظاهرة الانسانية أقرب الى الذات ، فالانسان ذات وليس موضوعا وهو ما عناه الوجوديون بعد ذلك بلفظ التعالى (١) .

وكان « لفلسفة الحياة » عند دلتاي ومنهجه فى الفهم الذاتى اثرها الذى لا يمكن انكاره على الفنونولوجيا . لقد حاولت هذه الفلسفة حل ازمة العلوم الانسانية فاعتبرت ميدانها عالم الحياة ، كما فرقت بين علم الانسان، وعلم الطبيعة وهى التفرقة التى أسماها هوسرل فيما بعد بالتفرقة بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع (٢) .

وقد اعتبر دلتاي الحياة الموضوع الوحيد للفلسفة ، وكفيلسوف نجريى رفض أى معنى للتعالي : فلا يوجد أى شىء يتجاوز الحياة ، ولا يوجد شىء فى ذاته كما لا يوجد أى مطلق ميتافيزيقى أو فردوس أفلاطونى . ومن هنا فقد اعتبر الفيلسوف جزءا من الحياة ولا يمكن معرفة الحياة الا من الداخل لأنه لا وجود لبداية مطلقة للفكر أو لهيكل من المعايير المطلقة خارج الخبرة . ومن هنا يصبح كل تفكير فى الحياة وما يصحبه من مبادئ ثقافية وخلقية نتاج لأفراد معينون يعيشون فى زمان ومكان

(١) حسن حنفى ، الظاهريات وازمة العلوم الاوربية . الفكر

المعاصر عدد ٥٩ يناير ١٩٧٠ صص ٣٨ - ٥٠ ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ .

معين ، تحددهم وتؤثر فيهم الظروف ووجهات النظر والعصر الذى يعيشون فيه . . ويرى دلتاى أن ما نعيشه ونختبره بالفعل هى الحياة نفسها فى غناها وتنوعها . ولا يعنى هذا بالنسبة لدلتاى الاكتفاء بالنظر إلى الأفراد وحدهم وإنما الهدف هو الوصول الى نظرة شاملة للواقع . من أجل هذا يبدأ الفيلسوف من المعانى التى يضيفها البشر على عالمهم ، فيصبح جزءا من الحياة ومتأثرا بظروف عصره مثل الآخرين ، ويصبح مصدر قوة فيستطيع التوصل الى المعنى عن طريق خبرته الخاصة . فهو يدرك عمل عقله وكيف تولد الأفكار احساسات ثم كيف تتحول الاحساسات الى ميول . انه يعلم الخاصية الزمانية لحياتنا مع تعاقب اللحظات التى تربط الحاضر بالخبرة ، ويتذكر الماضى ويتصور المستقبل . الفيلسوف مثل غيره من البشر يستخدم نفس المبادئ من أجل تنظيم خبرته الخاصة ، ويسمىها دلتاى مقولات الحياة . ويعتبر تحليل هذه المقولات حجر الزاوية فى فلسفته (١) .

وكان دلتاى أول من أثار موضوع الفهم الذاتى . . *Verstehen*

بطريقة واعية وفى سياق اجتماعى لم يكن قد أتضح تماما بعد . ولم يكن يسع دلتاى كشاعر إلا أن يرى الفرد ، بخبرته وشعوره وفهمه ، كممثل للواقع الانسانى الأساسى ، لذا كانت مهمة الفهم الذاتى هى التوصل الى معرفة للفرد فى تعقده وبساطته خلال تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية المتداخلة . ويتضمن الفهم الذاتى فى راية عناصر عدة منها المشاركة الوجدانية والتعاطف ، ثم عملية استعادة الخبرة وإعادة بناء الحياة موضع الدراسة (٢) .

(1) H. P - Rickman Dilthey , Wilhelm . in p. Edwards (ed)
The Encyclopedia of Philosophy. New York, The Macmillan
Co. 1967 pp. 403 - 407, p. 405

(٢) علا. مصطفى أنور ، التفسير فى العلوم الاجتماعية ، دراسة فى فلسفة العلم . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ص ٢١١ - ٢١٢

ويقوم الهدف الأول للفنومولوجيا على توسيع وتعميق خبرتنا المباشرة ، وذلك عن طريق الاهتمام بالظواهر بشكل أكثر عمقا من النزعة التجريبية التقليدية ، مع مراعاة القيام باستبعاد تام للتصورات والأحكام المسبقة أى الأنماط المعتادة للتفكير . ويعتبر « مبدأ البساطة » :أحد التصورات المسبقة التى ترفضها الفنومولوجيا ، وتأخذ على العلم الحديث البدء بها بما ينتج عنه الإنتهاء بتعبير محدود عن التصورات العلمية . فبدأ البساطة يدعى انه يزودنا بصورة فريدة وكاملة عن الواقع بينما هو ينتهى الى تضيق مجال الخبرة(1) .

ويبحث النهج الفنومولوجى الظواهر المحددة كما يبحث الماهيات العامة Wesensschau ولا يوجد حدس سليم للماهيات دون حدس سابق للظواهر المحددة . وقد تكون هذه الظواهر معطاة عن طريق الادراك الحسى أو عن طريق المخيلة ، أو بواسطة الاثنين معا ، ويجب من أجل فهم الماهية ان ننظر الى هذه الظواهر باعتبارها أمثلة أو شواهد تقوم مقام الماهية العامة . أى ان حدس الظواهر المحددة يعتبر خطوة ضرورية من أجل فهم للماهيات العامة .

ويتضمن البحث فى الظواهر المحددة ثلاث خطوات رئيسية هى الطور الحدسى والطور التحليلى والطور الوصفى . ويعتبر الأول عملية قائمة على التركيز على الموضوع دون الاندماج فيه حتى لا نفقد النظرة النقدية إليه . وتعتمد هذه العملية على ملاحظة الظاهرة وأحيانا المقارنة بينها وبين الظواهر الأخرى المرتبطة بها بهدف تسجيل التشابهات والاختلافات توصلا الى ادراك تميز الظاهرة موضوع الدراسة عن غيرها(2) .

(1) Spiegelberg op. Cit . p. 565

(2) Spigelberg Op. Cit . p. 566.

أما التحليل الفونولوجي فهو خطوة لا تتفصل عن كل من الحدس أو الوصف ، إلا أنها تستحق اهتماما خاصا لأنها توضح العلاقة بين الفونولوجيا ومختلف الأنظمة التي تتبنى اسم التحليل المنطقي أو الفلسفي . إن هذه الأنظمة تقوم على تحليلات لبعض التعبيرات اللغوية بهدف كشف بعض التعبيرات المساوقة لها والتي تتكون من عدد أقل من التعبيرات وتملك بناء أبسط ، وذلك لاحتلالها محل التعبيرات الأصلية . أما التحليل الفونولوجي فهو بعكس السابق لا يهتم أساسا بالتعبيرات اللغوية ، قد يحدث أحيانا أن يبدأ الفونولوجي من بعض الجمل المتميزة ويحاول تحديد معناها وكشف ما يشوبها من غموض ولكن هذا التحليل المبدئي ليس إلا أعداد لدراسة الظواهر التي تشير إليها التعبيرات ، فالتحليل الفونولوجي هو تحليل للظواهر نفسها وليس للتعبيرات التي تشير إليها (1) .

وتصاحب خطوة التحليل خطوة أخرى هي الوصف الفونولوجي ويحدث أحيانا أن يبالغ في هذه الخطوة إلى درجة وصف الاتجاه الفونولوجي كله بأنه علم وصفي . ولا شك أنه توجد خطورة مؤكدة في البدء بوصف الظواهر قبل فحصها حدسيا وتحليليا . وهذا ما تقع فيه الفونولوجيا أحيانا عندما تبادر بالوصف قبل التأكد من الشيء الذي تصفه . ويؤسس الوصف الفونولوجي على تصنيف الظواهر ، ويفترض أطارا مكونا من قوائم للمجموعات وكل ما على الوصف أن يقعله هو أن يحدد مكان الظاهرة بالنسبة لنسق من المجموعات الموجودة من قبل ويتميز الوصف الفونولوجي بصفة خاصة بأنه وصف انتقائي لأنه من المستحيل التوصل إلى كل الخصائص المميزة لظاهرة ما ، خاصة الخصائص التي تربطها بالظواهر الأخرى . ويعتبر الانتقاء ميزة إلى جانب كونه ضرورة : فهو يجبرنا على التركيز على الخصائص الجوهرية والتجريد من الخصائص العرضية غير الجوهرية . ومن هنا يتضمن الوصف الاهتمام

بالمهيات (2) .

(1) Ibid p. 669.

(2) Ibid p 672.

ويعتمد علم النفس على الفنونولوجيا من أجل توضيح تصوراته الأساسية مثلما تعتمد الفيزياء على الرياضيات من أجل توضيح أفكارها الرئيسية . ويتعين ألا تطغى هذه المقارنة على واقعة كون الفنونولوجيا ، تقع فلسفيا فى مكانة أعلى من الرياضيات ، ذلك ان تصورات الرياضة تحتاج الى توضيح فنونولوجى . وتقع الفنونولوجيا فى مكانة أعلى من المنطق بمعنى أنها عن طريق استقصاءها للبنيات الأساسية للمخبرات الخاصة بالتفكير والمعرفة. تساعد على نقل أفكار المنطق الى مرحلة من « الوضوح والتحديد الابدستولوجى » فهى تساعد على توضيح أسس المعرفة ذاتها (1) .

والفنونولوجيا تريد للفلسفة أن تصبح علما دقيقا محكما أو دراسة وصفية محضة ، فهى لهذا تأخذ على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، كما تعيب على الكثير من فلاسفة الماضى اهتمامهم بتحليل المفاهيم النفسية الباطنية وكأنما هى مجرد حالات ذاتية مستقلة تشير الى عالم شخصى قائم بذاته . وحينما يدعو هوسرل الفلاسفة الى الاقتصار على دراسة الظواهر فانه لا يعنى بهذه الكلمة سوى تلك المعطيات أو الوقائع التى تبدو للوعى أو الشئور ، فالفنونولوجيا تريد أن ترتد الى عالم « المعطيات » أو عالم « الأشياء » لكى نتعرف على هذا الذى ندركه أو نستشعره ، أو نتعقله ، أو نفكر فيه ، أو نتحدث عنه ، دون أن نعهد الى وضع فروض أو تقديم تفسيرات . ومن هنا فان هوسرل يريد للفنونولوجيا أن تضرب صفحا عن علوم الطبيعة وأن تتخلى فى الوقت نفسه عن كل نزعة تجريبية لكى تقتصر على الدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة ، على نحو ما نحيها فى صميم وعينا . ويعنى هذا أن فلسفة الظواهر لا تتخذ من أية نظرية من نظريات المعرفة نقطة انطلاق لها ، بل هى

(1) Edo Pivcevic Phenomenology and Philosophical Under-

standing. Cambridge University Press 1975 p. VIII.

ترفض كلا من الواقعية والمثالية ، لكي تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » (على حد تعبير هوسرل نفسه) (١) .

ويعتبر الوعي والعالم الجانبين الرئيسيين فى الفنونولوجيا ، ومهما اختلف الفنونولوجيون فيما لا شك فيه أن هدفهم الأساسى هو وصف وتحليل الوعي الانسانى . ويتضمن هذا المشكلة العامة القائمة على التساؤل : كيف يتكون الوعي من مختلف اشكال القصدية ؟ اى أن السؤال الرئيسى هو : ماذا نفعل كى نختبر الأشياء داخل ذاتيتنا وكيف نسنطبع كفنونولوجيين أن نتوصل على الرد على السؤال : كيف ينبنى الواقع وكيف يدرك فى أعمار الوعي (٢) .

ومما لا شك فيه أن الفنونولوجيا قد تطورت بعد هوسرل على أيدي انبعاثه سواء القائلين بالفنونولوجيا الوجودية أم الوجوديين أم الفنونولوجيين الذين نقلوا الفنونولوجيا الى مجالات أخرى ، مثل الفرد شوتز الذى نقلها الى العالم الاجتماعى .
أولا - هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) :

اخرنا أن نتحدث عن هيجل (جورج فيلهلم فريدريك هيجل) ، باعتبارها من المصادر المؤثرة على فلسفة ميرلوبونتى ، فى اطار الاتجاه

(1) Husserl : Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology p . 28 Quoted in

زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ٣٤٠ .

(2) E. A. Tiryakian . Sociology and the Existential Phenomenology in M. Natanson (ed.) Phenomenology and the Social Sciences . Vol. I, Evanston : North Western University Press 1973 pp . 178 - 222 p. 190.

الفنومولوجى . فقد بشر مؤلفه الشهير « فنومولوجيا الروح »
« *phénoménologie de l' Esprit* » باتجاه فلسفى جديد ، فبالإضافة إلى
انه أول من استخدم التعبير فنومولوجيا فى عنوان كتابه فإنه قد
اهتم على اعتبار الفلسفة علما وعلى التأكيد على أولوية الوعى -
أو الذاتية - واعتباره نقطة بداية لنسقه الفلسفى . كما انه حرص على
وصف الخبرة الانسانية كما هى ، باعتبارها عملية متحركة بشكل مستمر .
الا ان هذا لا يعنى ان هيغل مؤسس هذا الاتجاه فهو سرل هو صاحب
هذا الفضل ، فقد رفض هيغل الحدس أو المعرفة المباشرة والاستبصار داخل
الأبضية الأساسية كما لم يرد لديه أى ذكر لتعليق الحكم مثلا نجد فى نزعة
الرد عند هوسرل وكلها أشياء ساهمت فى بلورة هذا الاتجاه .

وبينما لا تمتبر الحركة الفنومولوجية الألمانية هيغل فيلسوفا
فنومولوجيا بالمعنى الكامل ، فان الفنومولوجيين الفرنسيين يعتبرون
وجوده فى قلب الحركة الفنومولوجية شيئا مفروغا منه (1) .

وهناك خاصية واحدة فى فنومولوجيا هيغل قد تضعه بالقرب من
هوسرل وهو انه يتعامل أيضا مع ظواهر أو مظاهر ، أو بشكل أكثر تجديدا
مع مظاهر الروح أى تجلياتها كما تظهر أمام « ذاتها » . علينا ان نحذر
فى استخدام التعبير « مظاهر » فان مظاهر الروح لدى هيغل تمثل
مراحل فى تطور تاريخ الوعى ، وبهذا المعنى يكون اهتمامه بمشكلة
انطولوجية : « والمظاهر ما هى سوى تحقيقات متطورة لنال من « الوعى
العتى » . أما عند هوسرل فالمشكلة معرفية ، فالمظاهر لديه هى وجهات
نظر يظهر من خلالها شئ مشابه كما يحدث بصفة خاصة فى الإدراك
الحسى ، وبالقدر الذى لا تحل فيه هذه المظاهر مكان الشئ الذى يظهر
من خلالها . وبالتالي يكون المظهر لدى هيغل هو تعبير عن تطور كيان

(1) Spiegelberg op. Cit. p . 12.

ما فى الواقع ، وهو العلم ، وليس هو الطريقة التى يظهر بها موضوع
ما من خلال مظاهره امام الوعى كما لدى هوسرل (١) .

وقد اعترف ميرلو بونتى بقيمة المنهج الجدلى كما أشار الى أهمية
« فثومولوجيا الروح » باعتباره مؤلفا ممتازا لا يخلو من نزعة وجودية .
فقد اهتم ميرلوبونتى بالفلسفة الهيجلية فحاول فى بعض أبحاثه استكشاف
العناصر الوجودية فى هذه الفلسفة (٢) .

حقا لقد ابتعد ميرلوبونتى فى كتابه « علامات » « والرئى واللامرئى »
شيئا فشيئا عن هيجل الا أنه ظل يعتبر الجدل أو الديالكتيك مجالا للبحث ،
الا اننا كى نحتفظ بزوجه ، من وجهة نظر ميرلوبونتى ، فعملنا الا نذكره ،
لأننا لو حاولنا صياغته فسوف نغير من طبيعته (٣) .

وفى الواقع ان تأثير هيجل لم يقتصر على ميرلوبونتى وحده فقد
ظل فكر هذا الفيلسوف الألمانى مسيطرا على القرن التاسع عشر بأكمله
فلا يمكن فهم الماركسية أو الفاشية بمعزل عن فلسفة هيجل . كما امتد
هذا التأثير الى القرن العشرين ، فتدين الانثروبولوجيا الثقافية فى أمريكا
وفلاسفة التاريخ من أمثال توينبى لهيجل ، ثم امتد هذا التأثير ليشمل
الوجودية مع كيرجارد وياسبرز وهيدجر وسارتر . هذا بالإضافة الى
ظهور نزعات هيجلية جديدة من مطلع القرن العشرين فى انجلترا مع جرين
Green وبرادلى Bradley وفى أمريكا مع رويس Royce ، أرادت العودة
الى نزعة هيجل المثالية من أجل وضع مذاهب إنطولوجية جديدة . كما

(1) Ibid p. 14 - 15.

(٢) زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ،
مكتبة مصر ١٩٦٨ ، ص ٥٤٤ .

(3) Francois Heidsieck . L'Ontologie de Merleau-Ponty.

Paris : Presse Universitaire de France , 1971 p. 21 .

ظهرت نزعات مضادة كرد فعل للهيكلية على رأسها النزعة البراجماتية مع ديوى والنزعة التطورية مع برجسون . ويرجع هذا كله الى اتنا بازاء فيلسوف اثار قضايا هامة ومتنوعة فى عالم الفكر ، يقف بازاءها الفلاسفة اللاحقون بالررض او التاييد . وقد ذهب ميرلوبونتنى الى القول بان هيكل هو أساس كل شىء عظيم فى الفلسفة منذ قرن من الزمان فهو مثلا أساس المساركسية ونيتهش والنفونولوجيا والوجودية الألمانية والتحليل النفسى (١) .

وقد اختلف مؤرخو الفلسفة فى تفسير مذهب هيكل ، فقيل عنه انه عالم لاهوتى وفيلسوف محافظ يحاول تحقيق التصالح بين الاشياء جميعا والمحافظة على الاوضاع كما هى . وذهب البعض فى الوقت نفسه الى القول بانه اكبر فيلسوف ثورى بمنهجه الجدلى ، وقيل انه فيلسوف تجريدى مثالى اراد ان يتطلق فى سماء المجردات ، بينما رأى آخرون انه فيلسوف واقعى تاريخى . وينظر اليه البعض على انه فيلسوف دينى مسيحي مؤمن ، بينما يرى آخرون انه من دعاة الالحاد . وهكذا تعددت الآراء من حوله الا انه بقى برغم هذا رائد المنهج الجدلى ومن اكبر الفلاسفة المثاليين فى العصر الحديث .

واذا نظرنا الى حياة هيكل نجد انه ولد عام ١٧٧٠ فى شتوتجرت بالمانيا ، ونشأ نشأة بورجوازية تقليدية . وبدأ دراساته بمجموعة من الدراسات الدينية اللاهوتية فى طوينجن ، واعجب بجوته بالرغم من اختلافه معه ، كما تأثر بالثورة الفرنسية ولكنه تحول عنها بعد تعيينه مدرسا فى برن بسويسرا ، الا انه ظل معجبا بأهدافها لاقامة دولة وطنية . وكان للتفكير اليونانى ابلغ الاثر عليه حيث قرأ الدراما والفلسفة اليونانية وتأثر بها وبخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كما كان يحلم فى شبابه مع صديقه الشاعر هيلدرن ببعث هذا العالم الذى مات واندثر .

(1) Maurice Merleau - Ponty . Sens et Non . Sens. Paris : Nagel . 1966,- p. 109.

وقد تأثر هيجل فى الفترة الأولى بالنزعة الرومانتيكية وظهر هذا الأثر فى مؤلفاته الأولى أو مؤلفات الشباب ، ونذكر منها المقالات التى نشرها فى مجلة فلسفية أصدرها مع صديقه الفيلسوف شلنج وهى : « فى طبيعة النقد الفلسفى » ، « والجس المشترك وتناوله للفلسفة كما يظهر من تحليلات هر كروج Herr Krug » ، و « المذهب الشكى وشولتز » Schultz و « الايمان والمعرفة » ، و « فى الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعى ومكانته فى الفلسفة العلمية وصلته بعلوم القانون الوضعية » . وقد كتب المقالات كلها فى الفترة من ١٨٠٢ الى ١٨٠٣ (١) . كما كان محور اهتمامه فى كتاباته الأولى موضوعين رئيسيين : كيف يقاوم لاهوت السابقين ، وكيف يتجاوز ميراث كانط ، وله فى ذلك كتابات غير منشورة (٢) .

وقد ظهر التعبير « فنومولوجيا » فلسفيا على يد هيجل فى أهم كتبه « فنومولوجيا الروح » الذى نشر عام ١٨٠٧ ، واعتبره هيجل مدخلا الى نسقه الفلسفى . ثم صدر له عام ١٨١١ موسوعة العلوم الفلسفية « Encyclopedia of Philosophical Science » . وفى الأعشوام Science of Logic فى جزئين ١٨١٦ - ١٨١٧ نشر كتاب « علم المنطق Philosophy of Rights وفى عام ١٨٢٠ صدر له كتاب « فلسفة الحق ويدررس فيه فكرة الحق والقانون كما يشير الى نواحي سياسية ، وقد نشر بعد موته « محاضرات فى فلسفة التاريخ » عام ١٩٣٧ ، و « دروس فى علم الجمال » ، و « محاضرات فى فلسفة الدين » ، و « دروس فى تاريخ الفلسفة » .

(١) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ . الجزء الأول : العقل فى التاريخ ترجمة امام عبد الفتاح ، مراجعة ، د . فؤاد زكريا ، بيروت دار التنوير للطباعة والنشر ١٩٨١ ص ١٣ .

(2) Carl J. Fredrick (ed.) The Philosophy of Heigl New York : The Modern Library 1954, p. XX.

والبندأ الأساسى الذى تقوم عليه فاسفة هيغل هو التوحيد بين الفكر والوجود ، لذا فهى تمثل أعلى صورة من صور النزعة العقلانية المثالية rationalism فهو يفترض أن العقل يستطيع أن يعرف كل شئ بل يذهب فى مؤلفه « فلسفة التاريخ » الى أن العقل هو الذى يخكم العالم وأن ما يسير الأحداث التاريخية هو مبدأ عقلى صرف . ولما كان العقل منبث فى صميم الوجود فلا يمكننا مطلقا أن تفصل الذات عن الموضوع أو الفكرة عن الوجود أو العقل عن الحقيقة الخارجية . وهذا مما يجعل فلسفة هيغل فلسفة مثالية ترفض كل فصل بين المعرفة والوجود أو تتجه الى الاهتمام بالمشكلة النقدية وحدها دون الخوض فى المشكلة الاطولوجية ، ومن هنا توحيدية تبين المنطق والميتافزيقا .

ان الوجود بالنسبة لهيغل نسجى عقلى ، والفكر ليس وفقا على الذات التى تدرك ولكنه يمثل منطقا كليا أو لوغس يشيع فى الوجود بأسره لأن الوجود مصبوغ بالصبغة العقلية . ومهمة الفلسفة أن ترقى بكل شئ الى مستوى التصور أو الفكرة الشاملة Concept . ويرى هيغل أن الأصل فى الفلسفة أنها لا تفهم الشئ على مستوى الحدث أو الوجدان وإنما يفهم الشئ إذا ارتفع الى مستوى الفكر الشاملة ، وهى تساهى عنده المطلق أو الله نفسه لأنه يمثل العقل وهو نفسه منطق الوجود .

وأهم كتبه على الاطلاق وأكثرها تأثيرا على ميرلوبونتى هو مؤلفه الشهير « فنومنولوجيا الروح » حيث قدم هيغل منهجا جديدا للفلسف هو المنهج الجدلى أو الديالكتيكى ، كما أراد للفلسفة أن تتخذ صبغة العلم ، وينظر الى العلم هنا بمعنى النظام أو النسق الفكرى . ويرى هيغل أن مهمة الفلسفة هى تقديم نسق كلى للوجود بأسره . فلا بد للفلسفة أن تصبح علما ، والعلم هو صياغة للوجود على صورة مذهب عقلى مطلق يفسر كل شئ . لهذا فإن الفلسفة البيجالية فلسفة عقلية منطقية ترى أن العقل يفسر كل شئ وترفض منذ البداية فكرة الشئ فى ذاته أو الخليفة المطلقة ؛

وقد درس هيغل فى « فنومنولوجيا الروح » النمط التطورى للمعرفة من أبسط أشكال الوعى وأكثرها انخفاضا الى اعلاها وأكثرها تعقيدا . وقد أعطى عرضا منظما لمختلف أشكال الوعى فى منظور تاريخى عالمى . وقام بتأويلها كمزاحل فى تطور روح العالم خلال تاريخ العالم وقد وصف فى كتابه هذا رحلة الوعى فى اتجاهه نحو ما أسماه المعرفة المطلقة ، المعرفة التى تكتسبها الروح فى النهاية من خلال تطورها الخاص ومن خلال ماضيها (١) .

ويرتكز نسق هيغل على فكرة رئيسية فحواها أن المطلق « absolute » قد انبثق فى البداية بصورة عقلية مجردة ، فهو مجرد فكرة خالصة . ولكن قد شاء هذا الكلى المجرد أن يتحقق بمعنى أن يتجسد ويكتسب وجودا موضوعيا ، أى أن يتحول من مجال الفكر المجرد الى مجال الطبيعة ليتحقق ويصبح عالم الطبيعة . لكن هذا الكلى المجرد قد اغترب عن ذاته وتحول الى طبيعة ، أو تجسد عينيا فى الطبيعة . باعتبارها الآخر أو الغير أو المباين بالنسبة له . ثم ما لبث هذا الكلى أن ارتد من جديد الى ذاته بعد تحققه عينيا فى الطبيعة ليصبح الكلى العينى أى الكلى الذى أثرى ذاته بتحقيقه فى الطبيعة واستعادة الكلى لذاته تتم عبر الروح البشرية من خلال التاريخ الانسانى والطبيعية .

ولذا ما تساعلنا لما كل هذا ، فإن الرد يتمثل فى أن هذا هو جوهر منطوق الجدل عند هيغل : فكل ظاهرة تحمل فى باطنها نقيضها ، فالكائن الحى يحمل بذور الموت وكل شىء هو فى آن ولحد نفسه وضده . ويمثل هذا كل دراما للوجود بالنسبة لهيغل ، فالكلى العينى أصبح هو المطلق بمعنى الكلمة ، فهو مركب الموضوع يعلو على الموضوع ونقيضه ويصل الى مستوى الوعى بذاته ، فأصبح هو الكل متضمنا

(1) Edo Pivcevic . Husserl and Phenomenology . London

Hutchinson University Library, 1970 p. 7.

للطبيعة والتاريخ والوعى أى للروح الذاتية والروح للموضوعية
والروح المطلقة ، فأصبح هكذا الحقيقة الكلية •

الشيء اذن لا يفسر الا بوصفه داخل الكل لأن الحقيقة هي
الكل فى رأى هيجل ؛ وليس فى وسع الفيلسوف الميتافيزيقى أن يفهم
كل شيء الا اذا أدرك الحقيقة الكلية التى تفسر الصيرورة والتاريخ
وتخضع لمنطق الجدل ، والجدل يهتلك نسيج الوجود وجوهر التطور
التاريخى : هو يشمل فلسفة الطبيعة والروح وبالتالي لا يساوى
المنطق ، هو قانون الفكر والأشياء ومفسر حركة لكل المتطور الذى
لا يكف عن الصيرورة • فالتاريخ جدل وكل ما فى الوجود جدل •
ولا يقتصر هيجل على دراسة الجدل فى المنطق وحده ولكنه
يرى أنه ينطبق على الفكر والأشياء وهو مائل فى فلسفة الطبيعة
والروح •

لقد أراد هيجل أن يبين كيف أن الفلسفة تحتاج الى منهج
موافق لطبيعة موضوعها • لذا فمن واجبنا أن نستخلص مثل هذا
المنهج من باطن للتفكير الفلسفى نفسه وليس من أى علم آخر يخرج
عن دائرة التفكير الفلسفى • وقد أدى به هذا الى رفض المنهج
الرياضى لأن للرياضيات تختلف عن الفلسفة ولا نستطيع أن نطبق
منهجها على الفلسفة • والمنهج الجدلى هو المنهج الوحيد الملائم
لأن الفكر الفلسفى فكر جدلى ، يقوم على فكرة الساب أو النفسى ،
ويفترض مبدأ التناقض ويصل بنا فى النهاية الى تحقيق التوافق
بين الأضداد •

وقد وجد مؤرخو الفلسفة بعض المآخذ فى منهج هيجل
للجدلى : منها انه لم يستخدم الجدل كمنهج ككشفى فى فلسفته ،
لقد هزج حقا الجدل بصميم فلسفته وأصبحت فلسفته جدلية الا أنها
لا تنطوى على منهج جدلى ، هو حقا ينظر الى التاريخ والوجود نظرة

جدلية ولكنه لا يستخدم الجدل كمنهج يؤدي بنا الى حقائق علمية أو فلسفية جديدة . وفى الواقع أن هيجل استخدم الجدل كمنهج وصفى ، يصف وقائع التجربة والتاريخ والفكر ، ولم يستخدمه كأداة للكشف أو للتنبؤ . انه يستطيع فقط تحليل الماضى أى ما حدث وليس ما سوف يحدث ، وهو ما يمثل للفارق بين جدل هيجل وجدل ماركس . لقد استخدم ماركس الجدل كأداة علمية للتنبؤ بمستقبل البشرية وتحديد كثير من أحداث التاريخ فى المستقبل . لقد أقام ماركس وانجلز قوانينهم على أسس جدل هيجل الا أن منهج هيجل بقى كما هو منهاجاً عقلياً فكرياً ، بينما تحول لدى ماركس الى منهج مادى يرتبط بالتطور الاقتصادى فى التاريخ البشرى .

ونستطيع القول ان الجدل للهيجلى هو فى أساسه تعبير عن رفض ذل وضع قائم ، ودعوة - نظرية - لى تجاوزه ، وبين الرفض والتجاوز من جهة والثورة من جهة أخرى ، خيط رفيع ، بل ان الأولين يمهدان مباشرة للثانية ، ومن هنا كانت بذور الثورة كامنة فى تفكير هيجل على الدوام (١) .

كما وجه مؤرخو الفلسفة النقد الى جدل هيجل لأنه يفترض أن هيجل استعار أحد الحقائق البسيطة لنيوتن هى مبدأ التجاذب والتنافر ثم أعطاها صبغة ميتافيزيقية استعارها من أفلاطون ولايبين ، ثم استخدم هذا كله فى منهجه الجدلى كى يفسر كل التصورات الطبيعية . وهذا خطأ لأن الجدل ليس بمثابة حقيقة علمية والطبيعة غير غائبة - الا أنه بالرغم من هذه المآخذ الا أن منهج هيجل

(١) هيرت ماركيز ، العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ مقدمة المترجم ص ٨ .

الجدلى قد ظل المصدر المذى استتقت منه كثير من الفلاسفات الحديثة والمعاصرة أفكارها وعلى رأسها للماركسية والوجودية .
 وكان من حسن الحظ أن فلسفة هيغل لم تكن فلسفة مغلقة تبحث فقط فى المعانى الفلسفية التى لا يفهمها غير المتخصصين من الفلاسفة انما كانت فلسفة مفتوحة تبحث أيضا فى القضايا التى يهتم الشعب عادة بها . فبجانب ظاهريات الروح والمنطق كتب هيغل فلسفة التاريخ وعلم الجمال وفلسفة القانون^(١) . وتحتل فلسفة التاريخ ركنا بارزا فى فكر هيغل ، وترتبط ارتباطا وثيقا بالديالكتيك لأن الصيرورة التاريخية فى كل فلسفة هى صيرورة فكرية يسودها العقل الذى يحكم الوجود والتاريخ . ويفرق هيغل هنا بين العقل والطبيعة ، فالعقل له تاريخ بينما الطبيعة ليس لها تاريخ لأنها تكرر نفسها ولا تترقى ولا تتقدم . ويرى هيغل أن التاريخ البشرى تاريخ واحد أى أنه يرى البشرية تترقى وتتقدم وتتطور كوحدة واحدة أو بوصفها رجلا ولحدا . معنى هذا أن تقدم البشرية وتطورها تحكمه قوانين كلية عامة ليس فيها موضع للصدفة ، من هنا حتمية التطور التاريخى . فالتاريخ تحكمه الضرورة ومعرفة الكائنات الانسانية لهذه الضرورة يعنى لمنها حرة ، أى أن الانسان يستطيع ممارسة الحرية اذا أدرك الضرورة التى تحكم للتاريخ .

وهكذا فان ظاهريات الروح « فنومولوجيا الروح » لهيغل تمثل للتاريخ الباطن للتجربة البشرية ، وليست هذه بالطبع هى تجربة الادراك اليومى العادى بل هى تجربة اهتزت ثقنها بنفسها ، ويشيع فيها الاحساس بأنها لا تملك للحقيقة كاملة انها تجربة تسيير بالفعل فى الطريق الموصل الى المعرفة الحقيقية^(٢) .

(١) نازلى اسماعيل حسين : الشعب والتاريخ ، هيغل ، القاهرة ،

دار المعارف ١٩٧٥ ملحق (١) : فلسفة مفتوحة ص ٢٦١

(٢) هيرت ماركيز ، مرجع سابق ص ١٠٨

وقد اعتبر هيجل الأبطال والزعماء والقادة أدوات أو وسائط
فى يد التاريخ ، فالتاريخ يعمل بهم ومن خلالهم • وقد يتوهم هؤلاء
الأبطال والزعماء والقادة أنهم يصدرون فى سلوكهم من وحى آرائهم
الذاتية لآ أنهم فى الواقع وسائط يعمل من خلالها العقل الكلى •
وهيجل يرى أنه لا بد من وجود هؤلاء الأبطال لأنهم أنبل وأعظم
ما فى الوجود البشرى فهم يعملون بحماس وانفعال ويستثيرون لدى
للشئ الانفعالات التى بدونها لا يتحقق أى شئ فى التاريخ
البشرى على الاطلاق •

وما التاريخ بالنسبة لهيجل سوى تراكم للجهود البشرية
فالمعمل جوهر حياة الانسان وفلسفة التاريخ عنده هى فلسفة تقديس
المعمل • والمعمل فى فلسفة هيجل ليس بالضرورة عملا ماديا بل قد
يكون عملا روحيا • وتتميز فكرة هيجل عن المعمل عن فكرة كل من
ماركس وانجلز. فماركس يرى المعمل باعتباره النشاط للمسادى أو
الممارسة وهى فكرة البراكسيس « Praxis » • بينما يرى هيجل
لن المعمل هو أن تحقق البشرية ذاتها وتقوم بالنشاط الفكرى
والروحى والعقلى الذى يتراكم فى شكل قيم أو منجزات روحية •

وقد قيل عن هيجل انه فيلسوف الحرب⁽¹⁾ • وقال عنه خصومه
أنه يبرر فى فلسفته كل شئ حتى أفظع الجرائم فى التاريخ ،
وأقسى الحروب • ففى رأيه أنه لم يحدث شئ يمكن أن نعهده سرا
وكل شئ يقبل التفسير ، ومشكلة الشر لا وجود لها بالنسبة للكل
أو التاريخ الكلى للبشر • وفى الواقع أنها نزعة تفاعلية ذلك أن
التاريخ الهيجلى هو تاريخ للتطور والتقدم المستمر • والأزمات
والحروب تمثل الخبرة الحقيقية الخصبة للتاريخ البشرى •

(1) Carl J. Friedrich (ed.) The Philosophy of Heigl Op. Cit.
P XXII.

أما عن معيار الترقى والتقدم فى التاريخ فهو تزايد الشعور بالحرية وتحققها لأكبر قدر من الناس • فطريق التاريخ طريق غائى يهدف الى زيادة الوعى بالحرية لأنها تساوى الوعى ، والوعى هو ادراك للحتمية أو الضرورة التاريخية • لقد أراد هيجل للديالكتيك التاريخى أن ينتهى بالعصر الذى عاش فيه ، واعتبره قمة الترقى التاريخى ، كانه أراد أن يلغى المستقبل ويقف عنده عصره • ذلك انه توهم أن البشرية لن تحقق أى ترقى أكثر مما هو موجود فى عصره • وقد حاول بعض مفسرى فلسفته الدفاع عنه بقولهم انه لم يقل بأن عصره يمثل نهاية التاريخ بل هو ذهب الى أنه ليس فى وسع الفيلسوف أن يتنبأ بالمستقبل ، فالمستقبل موضع المخاوف والآمال وليس التنبوء • وقد رفض أن تتجاوز الفلسفة حدود الماضى والحاضر ، أما المستقبل فليس موضوع التفكير للفلسفى • وسواء كان هيجل يقصد ذلك أم لا ، فقد صور فلسفة عصره فى صورة الذروة التى بلغها التاريخ من جهة والفكر الفلسفى من جهة أخرى • وقد قال ماركس من بعد أن الفلسفة بلغت أوجها مع هيجل الا أنها ماتت بموته أى لن تقوم للفلسفة الميتافيزيقية من بعده قائمة •

ثانياً — هوسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) :

تأثر ميرلوبونتى بالفيلسوف الألمانى الكبير آدموند هوسرل ، رائد الاتجاه الفنونولوجى ، وكان لهذا التأثير بصماته الواضحة على فلسفته ، خاصة على أعماله المبكرة ، ونخص بالذكر « بنية السلوك » و « فنونولوجيا الادراك الحسى » • ولم يمتد هذا التأثير الى جوهر فلسفة ميرلوبونتى فحسب وانما أفرد ميرلوبونتى لهوسرل وفلسفته سلسلة من المحاضرات فى السوربون نشرت فى مجلة « نشرة علم النفس » *Bulletin de Psychologie* ثم فى كتاب مستقل بعد ذلك تحت عنوان « علوم الانسان والفنونولوجيا » • ولم يتحرر ميرلوبونتى من تأثير هوسرل سوى فى أخريات أعماله

التي نشرت بعد وفاته ، خاصة « المرئي واللامرئي » حيث مال الفيلسوف بشكل أكبر نحو لانتولوجيا .

ولكى نفهم ميرلوبونتي يتعين علينا أن نفهم فنومولوجيا هوسرل فقد تأثر ميرلوبونتي بالذات بكتابات هوسرل المتأخرة حيث أدخل هوسرل مفهوم عالم الحياة *Lebenswelt* كى يشير الى العالم كما نواجهه ونعيشه فى حياتنا اليومية وفى خبرتنا المباشرة والقريبة وفى استقلال عن التأويلات العلمية . الا أننا فى عرضنا للفنومولوجيا لدى هوسرل لن نسترسل فى تفاصيل طويلة ، فمع ادراكنا لأهمية هوسرل بالنسبة لميرلوبونتي ، الا أننا سوف نركز الضوء بشكل مباشر فى فصول تالية ، على آراء ميرلوبونتي نفسه لزاء فنومولوجيا هوسرل حيث تعرض لها وناقشها مرارا ، ولسنا نبغى التكرار .

فاذا التقينا نظرة سريعة على حياة هوسرل وافتاحه نرى أنه ولد بمقاطعة مورلفيا عام ١٨٥٩ وتتلذ فى شبابه على برنتانو بمدينة فيينا فى الفترة من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ ، وكان برنتانو خصما لحدودا لكل نزعة مثالية فنشبع هوسرل فى شبابه بالروح الولقعية . اشتغل بالتدريس فى جامعة هال حيث أصدر الجانب الأكبر من مؤلفاته الأولى وانتقل بعد ذلك الى جامعة جوتجن عام ١٩٠٦ حيث شغل كرسى للفلسفة حوالى عشر سنوات ، ثم توجه بعد ذلك للى جامعة فريبورج حيث ظل يشغل كرسى الفلسفة بها من عام ١٩١٦ الى ١٩٢٨ حين احيل للى التقاعد (١) .

ويمكن أن نقسم تطور هوسرل الفلسفى الى مراحل ثلاث :

١ - المرحلة السابقة على الفنومولوجيا وقد دامت ثلاث سنوات قضاه فى جامعة هال ، وتبلورت فيها الأفكار التى عرضها فى « مباحث منطقية » .

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٣٣٧ - ٣٣٨

٢ - المرحلة الفنونولوجية ، باعتبارها مشروعاً ابستمولوجياً محدوداً وتبلورت في ثنائي جزء من « مباحث منطقية » . كما تضمنت هذه المرحلة السنويات الأولى التي قضاها في جامعة جوتنجن .

٣ - المرحلة الخاصة بالفنونولوجيا البالغة باعتبارها الأساس العام للفلسفة والعلم ، والتي تبلورت حوالي عام ١٩٠٦ وأدت إلى تشكيل تعاليم جديد ذي طابع مثالي فنولوجي ، تزايد ثورية خلال الفترة التي قضاها هوسرل في جامعة فريبورج .

المرحلة السابقة على الفنونولوجيا تبدأ بمحاولة تأويل للرياضيات عن طريق علم نفس يبدأ من الفرد ، وقد قاده الفشل الجزئي إلى برنامج موضوعي لمنطق خالص خال من علم النفس . وتتضمن لفترات الأولى للمرحلة الفنونولوجية تأكيدات على المظاهر الذاتية والموضوعية للخبرة في ارتباطها الأساسي (الماهوي essential) ، ويقودنا تطور الفنونولوجيا البالغة من جديد إلى الذاتي كمصدر لكل الموضوعي : إلا أن الذاتي انتقل إلى مستوى « ترنسندتالي » متعال يتجاوز علم النفس الامبريقي^(١) .

وقد ترك لنا هوسرل إنتاجاً فلسفياً ضخماً لعل أهمه « فلسفة الحساب » (سنة ١٨٩١) ، « ومباحث منطقية » (الذي ظهر الجزء الأول منه عام ١٩٠٠ والجزء للثاني عام ١٩٠١) ثم مقالته المشهورة عن « الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً صارماً » (سنة ١٩١٠) ثم كتابه الضخم « أفكار : مدخل عام إلى علم ظواهر خالص » (سنة ١٩١٣) ، ثم مقالته المشهورة عن « الفنونولوجيا » بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧ ، ثم كتاب « ظواهر الوعي الباطن بالزمان » (عام ١٩٢٨) ثم كتاب « المنطق الصوري والمنطق للترنسندتالي » (عام ١٩٢٩) ، ثم كتاب « التأملات الديكارتية » (سنة ١٩٣١) ، ومقالته عن

(1) Spiegelberg . Op Cit. p. 74.

« أزمة العلوم الأوروبية » (سنة ١٩٣٦) ، وأخيرا كتابه « للتجربة والحكم » الذي ظهر عام ١٩٣٩ ، أى بعد وفاته بعام واجد^(١) .

ويعرف هوسرل الفنونولوجيا قائلا : « إن التعبير « فنونولوجيا » يعنى شيئين : منهج جديد فى الوصف يعتبر خطوة جديدة للفلسفة فى منصف القرن ، وعلم قبلى أولى « *a Priori* » تشتق منه الفلسفة ، علم يهدف الى تقديم أداة انسانية أو أرجانون لفلسفة علمية خاصة ، وبتطبيقها تتيح الوصول الى اصلاح منهجى لكافة العلوم ، ويظهر مع هذه الفنونولوجيا الفلسفية ، دون أن ينفصل عنها ، نظام نفسى أو سيكولوجى يتوازى معها فى المنهج وفى المضمون ، هو علم النفس الفنونولوجى للخالص القبلى . وتساعد هذه الفنونولوجيا النفسانية التى تقع قرب موقفنا الطبيعى ، على تقديم خطوة أساسية يكون من نتائجها فهم الفنونولوجيا للفلسفية^(٢) . وفى الواقع أن هوسرل اقترح فى البداية الفنونولوجيا كمنهج ، ولكنه بعد ذلك نظر إليها على أنها فلسفة كاملة ، وحتى فلسفة انبائية ، أو فلسفة أولى أو قبلية . ويرتبط هذا المتغير بتغير دور الرد للفنونولوجى ، فقد نما الرد حتى أصبح تعليقا للواقع أو وضعه بين قوسين ، لأننا يمكن أن نتفادى هكذا الخلاف حول وجود أو عدم وجود الواقع المعطى^(٣) .

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٣٣٨

(2) *Phenomenology* . Edmund Husserl's article for the *Encyclopedia Britanica* (1927) : New complete translation by Richard E Palmer in Richard M Zaner and Don Ihde *Phenomenology and Existentialism* . New York Capricorn Books 1973 PP. 47.- 71 . p. 48

(3) Cornelis A. Van Peursen , *Phenomenology and Reality* Pittsburgh : Duquesne University Press 1972, p 28

لم يشغل لاذن هوسرل بقضية التفرقة بين العلوم الطبيعية والانسانية فحسب ولم يقنع بتأسيس العلوم الانسانية ، بل كان معنيا بوضع الأسس المطلقة للمعرفة الانسانية باشعال ثورة جديدة فى الفلسفة ، وتشبيد علم جديد هو الفنونولوجيا يكون بمثابة الأساس القبلى أو الأولى لكل علم . لهذا كان برنامج طموحا وحافلا يجمع بين المنهج والمذهب (أو للنسق) ، ويستهدف من جديد البدايات الأصيلة ، والصياغة الحاسمة للمشكلات والمناهج السلمية . وعلى هذا الوجه بدأ عمله من نقد للتجربة والعقل معا ليمضى بعده الى تأسيس العلم مرة واحدة للأبد^(١) . لم يكتف هوسرل لاذن بوضع الفنونولوجيا كعلم بل حاول صياغتها كمنهج للعلوم للانسانية مكون من خطوات ثلاث : تعليق الحكم ، والبناء ، والايضاح . ويكتفى الدارسون عادة بذكر الخطوتين الأوليتين دون الثالثة مع انها هى للخطوة الوحيدة التى يظهر فيها لفظ منهج فى تعبير هوسرل *Klarungs methode* -

المنهج للفنونولوجى هو فى حقيقته منهج للايضاح وما الخطوتان الأوليتان الا مقدمة للخطوة الثالثة أو مجرد « أفكار موجبة » دون أن يتم صياغتها فى قواعد للمنهج كما هو الحال عند ديكرت فى « مقال عن المنهج » أو « قواعد لهداية الذهن » ، بل ان الفنونولوجيا كانت فى مرحلة الجزئين الأول والثانى من « الأفكار » أقرب الى الفلسفة منها الى المنهج ولم يتم صياغتها فى منهج الا فى الجزء الثالث^(٢) .

ان الفنونولوجيا كانت الفلسفة التى ستحقق ميلاد جديد للعقل ، هى دراسة الظواهر التى تظهر أمام الوعى ، ومن هنا شعار

(١) صلاح قنصوة : الموضوعية فى العلوم الانسانية ، عرض نقدى

لمناهج البحث ، القاهرة - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨٠ ص ٢٠٦

(٢) حسن حنفى : فى الفكر الغربى المعاصر ، بيروت ، دار

التنوير للطباعة والنشر ١٩٨٢ ص ٢٦٩

« العودة الى الأشياء ذلتها » أى للأشياء كما تبدو فى الأصل أمام
 الوعى • ولم تكن الفنونولوجيا تقصد أن تكون وصفية ، تصف للوعى
 وأفعاله ، فقد بين هوسرل فى أعماله الأخيرة أن الفنونولوجيا متعالية
 أيضا ، فالعالم الذى يدرك باعتباره عالما انسانيا وذا معنى يتم
 فهمه على أنه مكون من للوعى • ويعنى البحث العقلى بالنسبة لهوسرل
 البحث عن للأسباب أى الكشف عن أساس أو أصل الظواهر فى
 الوعى • لقد رفضت للفنونولوجيا على خلاف المذهب الطبيعى النظر
 الى العالم على أنه مستقل عن الوعى ، بل لقد اعتبر العالم مفهوما
 بناء على تلازمه مع الوعى • ونجد هذا واضحا فى أحد المبادئ
 الأساسية وهو القصدية حيث يكون كل وعى هو وعى بشىء ما ،
 أى أن أى فعل للوعى يهدف الى الارتباط بالعالم •• ان الوعى موجه
 أساسا ، فى أفعاله ومظاهره نحو للعالم • وكل أفعاله تمتك قطبا
 ذاتيا هو الوعى نفسه ، وقطبا موضوعيا هو العالم (1) •

ويرى ميلوبونتى أن مجهود هوسرل الفلسفى كان موجها لحل
 ثلاث قضايا أساسية فى نفس الوقت : أزمة الفلسفة وازمة علوم
 الانسان (*) وأزمة العلوم بشكل عام ، وهى أزمة لم يتم التخلص
 منها حتى الآن • ان رغبة هوسرل فى لقامة العلوم من جديد يرتبط
 بقراره الخاص بمقابلة البحث الفلسفى الأصيل • وتتضح أزمة العلم
 فى دراسات نشرها هوسرل خلال الأعوام من ١٩٠٠ الى ١٩٠٥ ،
 وتتصل بمشكلة قيمة العلم • وقد عاصر هوسرل باعتباره عالم رياضة
 هذه الأزمة ، وكان أول أعماله نظرية فى الحساب ، ويقع هذا
 وبراء تصميمه على القيام ببحث فلسفى راديكالى • أما عن أزمة علوم

(1) L. Spurling . *Phenomenology and the Social World*

London, Routledge and Kegan Paul 1977 p. 7.

(*) كثيرا ما يطلق فى فرنسا على العلوم الانسانية •

. Les sciences de l' homme علوم الانسان

للإنسان فقد نشأت عن تطور البحوث النفسية والاجتماعية والتاريخية التي تميل الى تقسيم كل فكر أو رأي محدد بواسطة فعل مكون من التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع معا . والنتيجة هي ميل علم النفس نحو علم النفس المتطرف *Psychologisme* وعلم الاجتماع نحو علم الاجتماع المتطرف *Sociologisme* والتاريخ نحو علم للتاريخ المتطرف أو للتاريخية *historicism* . فاذا كانت الأفكار والمبادئ الموجهة للفكر ليست الا نتيجة للأسباب الخارجية التي تؤثر عليها ، فإن الأسباب التي تجعلني أؤكد شيئا ما ليست في الواقع هي الأسباب الحقيقية لتأكيدي . حتى ان مصادر علم النفس أو عالم الاجتماع أو المؤرخ يصيها الشك من جراء أبحاث تلك العلوم . أما للفلسفة ، فسوف تفقد في ضوء هذه الظروف كل مبرر لوجودها فكيف يمكن لها أن تقول أنها تتمسك بالحقائق والحقائق الأزلية بينما مختلف الفلسفات ليست الا تعبيرا عن لأسباب الخارجية عند وضعها دلخل الأطر النفسية والاجتماعية والتاريخية . ولكي تعبر الفلسفة عن الفلسفة ، ولكي تميز بين الصواب والخطأ فلا بد أن تعبر معانياتها عن احتكاك مباشر ودلخلى للعقل مع العقل ولا تكون تعبيرا عن بعض الشروط الطبيعية أو التاريخية الخارجية . لا بد إذن أن تكون تعبيرا عن حقيقة جوهرية ، تبدو مستحيلة في ضوء تطور البحوث في مجال علوم الانسان حيث يتم في كل لحظة بيان ان العقل مشروط تاريخيا (1) .

لقد شعر هوسرل ، فيما يرى ميرلوبونتي ، منذ البداية أن المشكلة تكمن في جعل الفلسفة والعلوم وعلوم الانسان ممكنة من جديد واعادة التفكير في أسسها وفي أسس العقلانية . فهذه

(1) Maurice Merleau - Ponty - *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris. Centre de Documentation Universitaire
p. 1-2.

الأنظمة المختلفة أصبحت في موقف أزمة دلثمة لن تخرج منها الا بتوضيح جديد للعلاقات الخاصة بها ولطرق معرفتها ، وهكذا يمكن جعلها ممكنة • لابد اذن من تبيان أن للعلم ممكن ، و علم الانسان ممكن ، والفلسفة ممكنة أيضا • يتعين اذن أن نعمل بالذات على ليكاف الاتجاه نحو للاختلاف بين الفلسفة النسقية *systematique* والمعرفة المتطورة أو العلم • إن هذه المشكلة للتي وضعها هوسرل في أوائل للقرن هي نفسها التي وضعها في أخريات حياته عام ١٩٣٥ في آخر ما نشره : « أزمة للعلوم الأوربية » *La crise du Savoir Européen* • وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في بلجراد في أواخر حياته ، ويتضح من خلالها دور الفيلسوف بشكل واضح • إن الفيلسوف كما يقول هوسرل « يعمل في خدمة الإنسانية » *fonctionnaire de l'humanité* ، أي أنه قادر بحكم أعداده على التعريف وللتوعية بالظروف المتعلقة بالإنسانية ، أي مشاركة الجميع في حقيقة مشتركة (١) •

لقد قام ميرلوبونتي بعرض أفكار هوسرل وتأويلها ، ونستطيع أن نقول أنه تبنى الكثير منها وأعجب خاصة بالدور الذي رسمه هوسرل للفيلسوف • ومن هنا يرى ميرلوبونتي أن أصالة هوسرل تكمن في وقوفه في هولجة كل من النزعة النفسية للمتطرفة والنزعة الاجتماعية المتطرفة لإدعائها أن الفلسفة ليست على صلة وثيقة بفكرها الخاص • كما واجه هوسرل النزعة المنطقية المتطرفة في قولها بالاتصال المباشر بالحقيقة • إن مشروعه الأساسي هو التأكيد على العقلانية في اتصالها بالخبرة وللبحث عن منهج يتيح التفكير في الداخل والخارج في آن ولحد • ويشبه هذا المشروع إلى حد كبير ما فعله هيجل • فالتعبير فنومولوجيا يأتي أصلا من هيجل : وهي بالنسبة له ذات مضمون منطقي ، فتتظيم الوقائع لا ينبع من الشكل المنطقي وانما يحقق المضمون تلقائيا تنظيمها منطقيا •

(1) Ibid p. 2-3

ان العقل الفنونولوجى هو العقل الحيوى للقائم أمامنا فى المظاهر
وفى الأشياء ، هو عقل منتشر فى للعلاقات التاريخية والجغرافية
للشئ قبل أن يعثر عليها التفكير . هذا العقل ليس هو فقط العقل
الداخلى للكوجيتو وإنما هو العقل الظاهر . وكذلك هوسرل يريد
ربط المطلب الواقعى بالمطلب المنطقى ، ولكن بينما يعتبر هيجل
الفنونولوجيا مقدمة للمنطق فان هوسرل يعتبرها المنطق ذاته (١) .

لقد اهتم هوسرل بدراسة ووصف ماهية الخبرة *Erlebnisse*
التي تقوم عليها العلوم وذلك لتوضيح كافة العلوم بدءا بالمنطق .
ولقد أدرك هوسرل أن هذه الدراسة اذا تمت بشكل فعال فانها
تؤدى الى نظرية المعرفة بشكل عام . وكى يحافظ على نقاء البحث
فانه رأى عدم افتراض أى شئ متصل بعناصر الخبرة مقدما .
أى ما اذا كانت موضوعات الخبرة موجودة فى المواقف أم لا ،
أو ما هو تأثير القوى الطبيعية على الوعى ، أو ما هو للقبلى وما هو
البعدى وهكذا ازيحت جانبا كافة لمشاكل والحلول الاستفولوجية
وكذلك العلم وعلم للنفس التقليدى فى محاولة للوصول الى
الأشياء ذاتها (١) .

وإذا كان هوسرل قد اهتم ، فى إطار دراسته للماهيات بالخبرات
المعاشة ، فانه أبرز بصفة خاصة مبدأ القصدية « *Intentionalität* »

(1) Maurice Merleau - Ponty . Les Sciences de l' homme et
la phénoménologie. dans M . Merleau - Ponty à la Sorbone.
Bulletin de psychologie No . 23, Tome XVII, 3-6 Novembre 1964,
pp. 141 - 170 p. 143.

(2) David Carr. Maurice Merleau - ponty Incarnate Cons-
ciousness, in G. A. Schader (ed.) Existentialist philosophers :
Kirkegaard to Merleau-ponty New York : Mc . Graw-Hill. 1964
pp. 369 - 429 . p. 372.

واعتبره اتجاه للوعى نحو الأشياء المقصودة . واننا نلاحظ أن هوسرل حين يتكلم عن القصدية ، فان كلامه ليس عن الداخل بولا عن الخارج بل عن علاقة : « التوجه نحو » ذلك . ان مسألة البهاية والعلو لم تكن قد ظهرت بعد . لقد كان شغله الشاغل تقديم وصف دقيق لأحوال الوعى وظواهره ، وهو وصف مبرأ من كل تحيز لأى مذهب : مثلها كان أو واقعيا ، وكانت للمسألة عنده هي أن نعرك أولا وجيدا أن بناء السلوك ذاته انما هو « توجه نحو » (١) .

ان القصد بعامة ليس علاقة بين ذات وموضوع : وانما هو طابع يميز وجود للوعى . بعبارة أخرى أن القصدية تميز أسلوب الوعى فى الوجود ، أو هي نحوه فى الوجود *Satzweis* . انها لحظته الماهوية أى ماهيته التى تمثل وجوده (٢) .

وقد اهتم هوسرل خاصة فى أواخر كتاباته بعالم الحياة *Lebenswelt* : هذا للعالم التنبؤى للعمل «Praxis» لا باعتباره مشكلة جزئية . وانما باعتباره من أكثر فضكالات الفلسفة عمومية (٣) . فلم يعبر هوسرل عن هذه الحركة الدينامية للتيتار والسيال تعبيراً صريحا فى مؤلفاته الأولى ؛ فهو لم تظهر بوضوح الا فى أبحاثه عن الوعى الباطن بالزمان (١٩٠٥) ثم فى « للفلسفة علما دقيقا » (١٩١١) حيث نراه يقترب من « فلسفة للحياة » *Lebens philosophic* رغم هجومه الشديد على دلتاى (٤) .

(١) محمود رجب السيد : المنهج الظاهريانى فى الفلسفة . رسالة

دكتوراة غير منشورة . جامعة عين شمس ١٩٧١ ص ١٤٣

(2) Husserl. Idées I. p. 283 Cité par

محمود رجب ، المرجع السابق ص ١٥١

(3) E. Husserl . Die Krisis derenro 1962 (Hussedlliana Vol.

VI . p. 137) Quoted in Carr Op. Cit. p 373

(٤) محمود رجب السيد . مرجع سابق ص ١٥٣

وقد لاهتم ميرلوبونتي بهذا الموضوع - عالم الحياة - عند دخوله الى مجال الفنونولوجيا وتركيزه على الادراك الحسى . ان هوسرل نفسه أشار الى « مجال الادراك الحسى » باعتباره قلب عالم الحياصة . وقد أخذ ميرلوبونتي عن هوسرل مصطلح « عالم الحياصة » أو العالم كما نحياها *le monde vécu* باعتباره الموضوع القصدى لعالم الخبرة ، بينما الادراك الحسى هو المنشباط الواعى الذى يتكون بداخله هذا الموضوع . وعندما تحدث ميرلوبونتي عن الادراك للحسى فانه لم يقصد ظاهرة نفسية معزولة تحدث فى العالم وانما يقصد بالادراك الحسى منشبا أو اصل العالم بالمعنى الهوسرلى ، بكل التعقيدات التى يولجها الانسان . فالعالم ليس مكانا معيننا تحدث فيه الخبرة وانما هو هذا الشيء الذى ينتج به المرء خلال الخبرة (١) .

وليس فى استطاعة الفنونولوجيا أن تصل الى موضوعها الخاص الا وهو للماهية أو الصورة *eidos* - عن طريق اصطلاح منهج للشك الديكارتى الذى يقوم على الارتياح فى كل شيء - وانما حسب الفنونولوجيا أن تصطنع طريقة التوقف عن الحكم التى يسميها هوسرل باسم « الايبوكية *Epoche* » ومعنى هذا أن الفنونولوجيا « تضع بين قوسين » بعض عناصر الواقع أو الحقيقة للمعطاء ، دون أن تأخذ على عاتقها مهمة للتوقف عندها أو الإهتمام بها . وهوسرل يحدثنا عن أنواع مختلفة أو ضروب متنوعة من « التوقف عن الحكم » فيشير أولا الى « الايبوكية التاريخية » التى بمقتضاها يضرب الباحث ضففا عن شتى الباحث للفلسفية ، خصوصا وأن الفنونولوجيا لا تكترث بأراء الآخرين ، بل توجه كل اهتمامها الى ادراك الأشياء نفسها . ثم يحدثنا هوسرل بعد ذلك عن « الايبوكية الايدتيكية » *eidetische Reduktion* التى بمقتضاها يضع الباحث

(1) Carr . Op. Cit. p 374

بين قوسين أو خارج دائرة استعماله ، الوجود للفردى للموضوع
المدروس ، خصوصا وأن فلسفة الظواهر لا تستهدف سيرى
« للماهية » . وحين يستبعد الباحث فردية الوجود ، فإنه عندئذ
يضرب صفحا عن سائر علوم الطبيعة والروح ، مستبعدا التجريبات
العلمية والمفروض العلمية على السواء . وحتى الله نفسه - بوصفه
مصدر الوجود أو أصل الموجودات - لا بد أيضا من أن يوضع
بين قوسين (١) .

ويضيف هوسرل الى « عملية للرد للمساوى » (أى رد الأشياء
الى ماهيتها) عمليات أخرى من « الرد » يحدثنا عنها فى كتب أخرى
متأخرة ، ومن أهمها عملية « الرد الفنونولوجى » التى تنحصر
لا فى وضع للوجود بين قوسين فحسب ، بل فى وضع كل ما لا يجمعه
أى ارتباط (أو تضاييف) بالوعى الخالص بين قوسين أيضا . والنتيجة
التي تترتب على هذا الرد الأخير هى أنه لن يتبقى من الموضوع
سوى ما هو « معطى » أو « مقدمة للذات » (١) . وهكذا نرى أن منهج
الرد لا يمت بصلة للمعنى الموجود لدى الاتجاهات الوضعية
باعتباره يعنى لديهم اختزال شيء أو تفسيره بالرجوع الى شيء آخر .
ان الرد فى للفنونولوجيا يعنى الرجوع الى الأصل أى الى الأشياء
الأولى التى أصبحت غامضة أو اختفت بواسطة أشياء أخرى (٢) .

ولم تجعلنا الظاهرات فى الواقع نفقد العالم بوصفه موضوعا
ظاهريا فى « التعليق » الكلى من حيث وجود أو عدم وجود للعالم .
أننا نحفظ به بوصفه الموضوع المفكر فيه ان للوعى أو الشعور
بهذا الكون هو دائما حاضر فى وحدة للوعى أو الشعور الذى يمكن

(١) . زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٣٥

(٢) المرجع السابق ص ٣٥١

(٣) . علا مصطفى - مرجع سابق ص ٢٣٩ - ٢٤٠

أن يصير هو ذاته وعيا أو شعورا ادركيا ، بل هو يصبح بالفعل في صورته اللانزائية في المكان والزمان (١٢) .

ولا شك أننا نرى عبارات مختلفة للتعبير عن نفس المنهج فأحيانا يقال الرد وأحيانا يقال الايبوكية ، وقد يقال وضع العالم خارج اللعبة أو تعليق الحكم أو وضع العالم بين قوسين الى آخره هذه التعبيرات . وفي الواقع ان هذا المنهج يقوم على تمييز هوسرل بين الموقف الطبيعي ، الذي يوضح كلا من نظرة للعلوم الطبيعية ونظرة للحس الشائع للحياة اليومية وبين موقف الشك الرلديكالي المؤدى الى ايكاف الاعتقاد في العالم وذلك وبواسطة عملية الرد الفنونولوجي .

وهكذا يتم التغال على الموقف الطبيعي الخاص بالحس الشائع وللحياة اليومية والعلم — حيث أقبل العالم والأشياء في عدم تعقيدها وفي بدايتها وفي استقلالها عن الوعي — واستبداله بموقف فلسفي أو متعال حيث يفهم هذا العالم الذي تم لختباره ومعرفته في الموقف الطبيعي باعتباره الرليطة القصدية للوعي . لقد اهتم هوسرل من خلال الرد الفنونولوجي أو « الرد لايدتيكي » بالعثور على ماهيات أو معاني مثالية للأفعال المختلفة ومظاهر الوعي ، فالفنونولوجيا لا تهتم بالحدوث أو للوقائعي أو الطارئ وإنما المهدف الوصول الى قلب الوعي (١٣) .

ان هدف الرد الفنونولوجي هو معنى الظاهرة وليس وجودها . إنه يريد كشف معنى كل ما يتقدم أمامه وليس التثبت من الوجود الواقعي لشيء ما ويشير المعنى الى بنية علاقية أو اشارة متبادلة بين للوعي والعالم . ولا يمكن ادراك للوعي والعالم كوحدات معطاه واقعي لأن واقعيتهما مطلقة . كما انهما ليس شيئين متقابلين لأن معناهما يشيران الى الوحدة ، فيجد كل من الوعي والعالم اذن معناهما فقط

(١) ادويند هوسرل : التأملات الديكارتية ، ترجمة د. نازلي اسماعيل حسين — القاهرة ، دار المعارف ص ١٤٥
(2) Spurling . op. cit. p. 8.

فى العلاقة التى تربط بينهما^(١) . والوعى وفقا لنظرية القصدية عند هوسرل يقصد الأشياء . فان كان الوعى كذلك فهو بالضرورة مختلف عن الأشياء ، لأنه لا يستطيع أن يقصد ما ليس هو ، أى شيئا آخر غيره ، كما أنه — بذلك — لا يختلف بالضرورة عن المعرفة التى هى القصد نفسه ، أو بالأحرى نستطيع أن نقول — توسيعا لفكرة المعرفة على نحو لا يتعارض مع المعنى الظاهرياتى ولا مع المعنى الهيجلى — نقول : ان للوعى ليس مختلفا عن وجوده — نحو الأشياء^(٢) .

وقد عرض ميرلوبونتى منهج هوسرل فى الرد الفنونولوجى وربطه بدور للفيلسوف قائلا : « لا يجب على الفيلسوف باعتباره فيلسوفا التفكير بطريقة الرجل الخارجى ، فينظر الى الموضوع للنفسى داخل الزمان والمكان والمجتمع كأنه موضوعا مغلقا فى صندوق ، وهذا انطلاقا من واقعه انه لا يريد مجرد أن يحيا وانما يريد أن يحيا ويفهم ما يفعله ، ومن هنا عليه أن يعلق كافة التأكيدات المفروضة على معطيات الواقعة المتعلقة بحياته ، إلا أن تعليقها لا يعنى إنكارها أو انكار الرابطة التى تربطها بالعالم الفيزيقي والاجتماعي والحضارى ، وانما على العكس لابداء من رؤيتها والوعى بها . وهذا هو الرد الفنونولوجى وهكذا تكون مهمة الفيلسوف هى للنظر الى حياته الخاصة وما فيها من فردية ، وزمانية ، وتشريط ، باعتبارها حياة ممكنة وسط حياة الآخرين ، ثم الابتعاد عما هو موجود حاليا من أجل التوصل من خلاله الى ما يمكن أن يكون ، ولا ينظر الى الذات التجريبية : le sujet empirique . الا كأحد الامكانات فى عالم أوسع بكثير يتعين عليه أن يستكشفه . لكن هذا الجهد لا ينكر علاقتنا بالعالم للمسدى والانسانى . اننا ننظر الى هذه القضايا التلقائية دون استغلالها لصالحنا ، ولكن هذا شرط كل فكر يزعم انه صادق . وقد اعترف هوسرل

(1) Cornelis A. van Peursen op. cit. p. 29.

(٢) محمود رجب ، مرجع سابق ص ١٥٨ .

في آخر أعماله ان أول نتائج التفكير هو وضعنا في حضرة العالم للذى نعيشه قبل التفكير⁽¹⁾ .

لم تعد الفلسفة اذن بالنسبة لهوسرل ، كما يرى ميرلوبونتي بسقا يضع الفيلسوف بداخله نتائج قاطعة لا يمكن مراجعتها مع تطور الخبرة ، كما كان الحال في تقليد فلسفى سابق . وانما يريد هوسرل فلسفة تقدمية progressive يقول عنها في أواخر حياته انها تأمل لا نهائى méditation infinie . فالفيلسوف دائما موجود في موقف وهو دوما فرد individu . لذا فهو في حاجة الى الحولر ، والوسيلة الفعالة لاجتياز حدوده تظهر في دخوله في اتصال مع المواقف للأخرى (مع للفلاسفة الآخرين أو البشر الآخرين) . وقد كتب هوسرل في سنوالبته الأخيرة ان الذاتية الفلسفية الأساسية النهائية أو ما يسميه الفلاسفة للذاتية المتعالية هي ذاتية متبادلة . . . intersubjectivity⁽²⁾ .

لقد رحب ميرلوبونتي بهذه النظرة لهوسرلية الى الفلسفة وحاول أن يطبق برنامجا فنومنولوجيا في أعماله . كما جعل من فكرة الزد مثلما فعل هوسرل ، فكرة أساسية في فلسفته . واعتبر الفنومنولوجيا بختا في للموقف للطبيعى من منطلق منظور متعال . لقد تأثر ميرلوبونتي بمفهوم عالم الحياة Lebenswelt بالذات . وهو يمثل الخلفية بالنسبة لحسنا للشائع وأنشطتنا اليومية ، هو عالم الأسياء المألوفة والمهام للروثينية والإهتمامات الجياتية . في الموقف الطبيعى نحن نعيش في عالم للحياة ، ولكن تحت تأثير الافتراضات العلمية . وننظر اليها على أنها موضوعية وخارجية بالنسبة لنا وتوجد في استقلال عن أفعالنا واهتمام . وقد رأى هوسرل أن مهمة للفلسفة تتمثل في توضيح البنية الأساسية لعالم الحياة وكيف يفترض عمل الوعى . وكان هذا موضع اهتمام ميرلوبونتي أيضا فالفنومنولوجيا

(1) Merleau - ponty . Les Sciences de L'homme et la phénoménologie. op . Cit . p . 10 - 11 .

(2) Ibid p. 13.

مثلت بالنسبة له نوعاً من علم الآثار archeology
 حيث ينبغي علينا أن نستخرج بنية الحياة من وراء تراكمات المعرفة
 العلمية والمعتقدات ثم نلقى الضوء على جذورها القصدية⁽¹⁾ .
 الا أن هناك لاختلاف أساسى فى الاهتمام بين فنومولوجيا
 هوسرل وفنومولوجيا ميرلوبونتى . فبينما كان أى رد لدى هوسرل
 ردا ايديتيا ويبحث فى الماهيات ، فان ميرلوبونتى ركز على الوجود
 الانسانى . أى على الانسان فى العالم ، وطريقته الواقعية والمحتملة
 فى الحياة . فقد أصبحت الفنومولوجيا بالنسبة لميرلوبونتى
 فنومولوجيا وجودية ، لا تهتم ببنية عالم النحية فحسب وانما تهتم
 أيضا بطريقة الانسان فى الوجود داخل عالم الحياة . ولم تعد
 الفنومولوجيا مجرد دراسة للماهية وانما أصبحت دراسة للعلاقة
 بين الماهيات والوقائع »

ولا يسعنا فى نهاية عرضنا لمنهج هوسرل للفنومولوجى سوى
 أن نردد مع ميرلوبونتى : « ان هوسرل يريد التأكيد على العقلانية فى
 مستوى الخبرة دون التضحية بأى عنصر قد تحمله تلك للخبرة ، ومع
 اعتبار الشروط التى يتحدث عنها علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ
 صادقة . أى أنه بصدد اكتشاف منهج يتيح فى آن واحد التفكير فى
 الخارج وهو مبدأ علوم الانسان وللتفكير فى الداخل وهو شرط
 الفلسفة ، مع الامكانات التى لا يوجد بدونها مواقف واليقين العقلى
 الذى لا توجد بدونه أى معرفة⁽²⁾ .

٢ - الوجودية :

تمهيد .

لا تشير الوجودية بشكل واضح الى نسق أو مدرسة ،
 وهناك فلاسفة نستطيع وصفهم بأنهم وجوديون بينما يرفضون هذه
 التسمية ، بينما يندحش آخرون اذا خلعنا عليهم هذا اللقب . ومن

(1) Spurling op. cit. p. 9.

(2) Merleau - Ponty . Les Sciencs de l' homme et la
 phénoménologie. op. cit. p. 14.

أبرز أعلام هذا الاتجاه كيرجارد وياسبرز وهيدجر ومارسل وسارتري
وميرلوبونتي •

ومما لا شك فيه أنه يوجد عوامل أدت الى ظهور هذا الاتجاه
الفكرى والفلسفى • وهنا يثور التساؤل : هل الوجودية كما يقال عنها
هى تمرد ضد الفلسفة العقلية الغربية التقليدية ، أم هى امتداد
منطقى لكل من كانط وهيجل وماركس وهوسرل ، أم انها موقف جديد
من العالم ، موقف وجودى يواجه عالم مشوش لا يستطيع تقبله •
ان الموقف الوجودى هو منذ البداية موقف وعى ذاتى •••••
Self - conscience • فيشعر المرء بنفسه منفصلا عن العالم وعن
الآخرين ، وفى العزلة يحسن المرء أنه مهجد ، غير ذى معنى ، وغير مؤثر
مما يجعله يطالب كرد فعل بالمعنى من خلال وجهة نظر عن الذات •
فينظر المرء الى نفسه كبطل أو كنبى أو كتشخص معاد للدين أو
ككائن ••••• أى كشيء فريد • وكتنتيجة لهذه المبالغة عن للذات يصبح
العالم سواء ظاهريا أو واقعا أكثر تهديدا •

ويهاجم المرء العالم مكتشفا فى الوقت نفسه بأن تهديداته ليس
لها معنى ، وأنه لا توجد وقائع أخلاقية ، كما لا يوجد خير أو شر ،
وأن « أعلى القيم تجرد نفسها من القيمة » وأن العالم الانسانى
هو أساسا عالم افتراضى • فيجد المرء نفسه خالقا للمعنى مما يعطى
من دوره كبطل أو كنبى أو ككائن أو منمرد أو قديس أو مهرج •••••
وكما أصبح العالم أكثر تهديدا كلما انغمس المرء فى مفاهيم مبالغ
فيها ؛ وكلما زاد وعيه بذاته كلما أصبح العالم هو عالمه الخاص •
ويشعر المرء بالعجز فى مواجهة مسؤوليته عن عالمه ، ويتضح له كيف
يكون العالم لا مباليا ، وكيف تتوالى أحداثه ، وكيف تكون خالية من
المعنى absurd • فيشعر المرء بالعزلة عن الآخرين فيبحث فى
وحدته ويأسه عن الزمالة من خلال التمرد ، ومن خلال كتابة فلسفة
وجودية (1) •

(1) Soloman Existentialism . New York : The
Modern Library , 1974 , p. XI.

ويرجع الى كيرجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) الفضل في نشأة « فلسفة الوجود » . وهي على نحو ما فهمها كيرجارد أولا بالذات « فلسفة الانسان » . في مقابلهما « فلسفة الوجود » . وتعد لا يقبل كيرجارد لنفسه تسمية فلسفته باسم « الفلسفة الوجودية » لأنه يرفض كل نزعة مذهبية ، فضلا عن أنه لا يريد أن يجعل من « الوجود » فلسفة ، ان لم نقل بأنه يرفض أيضا كلمة فيلسوف (١) .

لقد وضع كيرجارد مجموعة من المقولات تميز للانسان ككائن موجود ، كما بين كيف يمكن تأويل الحياة الانسانية عن طريق استخدام تلك المقولات . ولا توضح أى منهما كيف يمكن للانسان أن يقوم بالفعل بالرغم من أنها تحدد وتوجه فطه . انها تقوم بدور شبيه بدور للمبادئ المنطقية العادية التي تنظر بالضرورة في بناء كافة الأنساق المنطقية ولكنها لا توحى بشكل استتباطي بأى نسق معين من تلك الأنساق التي تعتبر هي جزءا منها (٢) .

ولو أننا القينا نظرة عامة على الفلسفات الوجودية جميعا لوجدنا انها دائما تبدأ من نقطة خاصة تعبر عن تجربة حية أو خبرة وجودية . وقد يكون من الصعب أحيانا تحديد طبيعة تلك التجربة بالنسبة الى كل فيلسوف من الفلاسفة للوجوديين على حدة ولكن ربما كان في استطاعتنا أن نقول ان هذه التجربة قد اتخذت لدغى ياسبز صورة شعور حاد بما في الوجود من قابلية للتخطيم باعتباره حقيقة هشة سريعة الانكسار ، اما عند هيدجر فقد تجلت تلك التجربة الوجودية على شكل وجدان قوامه الشعور بأن الوجود سائر نحو الموت . في حين نجد أنها تبدو عند سارتر على صورة شعور مريض بالغيثان . ولا ينكر الوجوديون أن فلسفتهم هي وليدة تجربة ذاتية حية ، لا تكاد تتفصل

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية - القاهرة ، سلسلة اقرا ص ١٢

(2) Schrader Existential philosophy : Resurgent Humanism in Schrader (ed) Philosophers Existential Kirkegaard to M. Pontry . N. Y., Mc . Graw Hill, 1967 . pp. 1-44. p. 18.

عن صميم وجودهم ، وانما نراهم يقرون صراحة أن المشكلة الفلسفية لا يمكن أن تعنى شيئاً بالنسبة لملى أى انسان لم يجد نفسه معانقا لها ، مأخوذاً فى حتالها واقعا تحت أسرها (١) .

ويرجع الاعجاب بالوجودية الى أنها لاهتمت بالوجود الانسانى وسياقه الثقافى والتاريخى لقد اتجه للوجوديون الى القاء ا.ضوء على الأنشطة والاهتمامات اليومية التى تميز الوجود الزمانى للانسان . وعلى الرغم من أنهم اتجهوا الى تحليل ووصف أشكال الوجود التى ينفرد بها الانسان فى القرن العشرين الا أنهم لجأوا الى منطق ونظرية فى الوجود تتيح للتعالى (٢) .

ولا يؤمن للوجوديون بأن « الوجود » فكرة واضحة بذاتها بل يسعون باستمرار الى توضيحها ، فهى جوهر التساؤل الفلسفى ، فالوجود ، بعيداً عن كونه أحد للمظاهر الانسانية ، هو واقعة عارية وبدائية وعلى الانسان أن يواجهها لأنه لا يستطيع الفرار منها . ويمضى به هذا الى كافة أشكال التفكير لأنه يدرك فى النهاية ان حياته مهددة . فقد رفض الوجوديون صور الانسان كما شكلها وأيدها معاصروهم . كما ترك الوجوديون خلف ظهورهم التمييز الديكارتى بين عقل وجسم ، فلا يمكن لمن يهتم بالوجود الانسانى فى العالم أن يتبنى وجهة نظر ثنائية عن العالم كما فعل ديكارت .

ويمكننا للقول بأن الاهتمام المشترك الذى يربط بين الفلاسفة الوجوديين هو الاهتمام بالحرية الانسانية فـ فالانسان اذن هو محور الاهتمام لقدرته على اختيار مسار افعاله فى هذا العالم الذى يمثل بيئته . ولا يكتفى الانسان بأن يكون حراً فى اختياره لأنه من غير الكاف أن يعيش الحرية وانما يتعين أيكسا اختبارها وممارستها ، وما السببية سوى وهم .

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣ - ١٤

(2) Schrader op. cit. p. 8.

وقد استخدم معظم الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنونولوجي الذي وضع أسسه هوسرل - فهرسول وان لم يكن وجوديا الا أن تأثره على الوجودية لا يمكن تقديره ، الى حد أنه يمكن القول بأن الوجودية فى شكلها المعاصر لم تكن لتتمو وتطور بدون هوسرل⁽¹⁾ . ويعتبر التحليل الوصفى للموقف الانسانى هو المهمة الأولى للفيلسوف الوجودى . وسوف نعرض فى هذا الفصل رؤية كل من هيدجر وسارتر للمنهج الفنونولوجى وكيف تم تجاوزه .

وإذا كانت الوجودية قد بدأت على يد كيرجارڊ واخذت أشكالا عدة على يد جماعة الوجوديين سواء المؤمنين منهم أو الملحدين فاننا نستطيع القول بأنها انتهت أو اتخذت مسارا مخالفا مع كتاب سائر « نقد العقلى الجدلى » ، فمالت بشدة نحو الماركسية . وحينئذ يمكن القول بأن الانسان كف عن كونه الوجود الأساسى فى هذه الفلسفة وان الوجودية انتهت الى الجماعة . فلم يعد العالم يحمل معنى بالنسبة لفرد بعينه كما لم يعد للمهدف فرديا وانما أصبح هو الحرية السياسية .

وقد واجهت للوجودية انتقادات عدة لعل من أبرزها هو أن الوجودية قد اكتفت بتقديم وصف للعالم ، وحتى ولو كان هذا الوصف جديدا كما رأينا مع هيدجر الا اننا نطمح فى مجال الفلسفة الى تنظير للعالم وليس مجرد وصفه . كما أن المناهج ابتعدت مع بعض الوجوديين عن كونها مناهج فلسفية واتجهت الى إعطاء كثير من الاستبصارات . كما أن محاولتهم كشف المعنى البعيد للوجود ارتبطت بنوع من الجهود الذاتى المعادى للعلم⁽²⁾ . الا أن هذه الانتقادات لا تقلل من قيمة هذا الاتجاه الفلسفى للهام كما سيتضح فى الصفحات التالية .

(1) H. J . Blackam . Six Existentialists Thinkers London:

Routledge and Kegan Paul. 1961, p. 87.

(2) Mary Warnock. Existentialism . London : Oxford University Press. 1970, p. 139.

أولا - هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦)

تأثر ميرلوبونتي تأثرا عظيما بالفيلسوف الألماني الكبير مارتن هيدجر . ولم يقتصر هذا التأثير على الجانب الوجودي وحده وانما تعداه إلى الجانب الفنونولوجي والانطولوجي للفيلسوف .

ويتضح هذا من أعمال ميرلوبونتي مثل « فنومنولوجيا الادراك الحسي » ومن عرضه لفلسفة هيدجر ووجهة نظره في مناسبات عدة خاصة عند حديثه عن للزمان ، أو الأنطولوجيا ، أو الوجود العام ، أو اللغة ، أو في مجمل المقارنة بينه وبين هوسرل ، بالإضافة إلى مناسبات أخرى متفرقة . ولا يسعنا ونحن نتناول بالدراسة ميرلوبونتي سوى أن نظل ولو اطلاله عابرة على هيدجر وفلسفته محارلين ، أن نستشف منها للعناصر التي أثرت على فيلسوفنا .

عاش هيدجر ، ذلك الفيلسوف الألماني الكبير ، حقبة تاريخية حلفت بأحداث سياسية جسام ، عاصفة بالنسبة لألمانيا موطنه . إلا أنه لم ينشغل كثيرا بها وكان شغله الشاغل هو مشكلة الوجود ومعنى الوجود . وتعرض هيدجر لما شابهه مؤثرات عديدة فقد بدأ بتعلم اللاهوت وتأثر بتعاليم القديس توما الاكويني ، وقرأ أعماك عالم لنفس فرانز برنتانو ، وتلقى تعليمه للفلسفة على يد فندلاند وريكات ، حتى وصل هوسرل إلى مدينة فريبورج عام ١٩١٦ فحجب تأثيره على هيدجر تأثير ريكرت . وأصبح هيدجر عام ١٩٢٠ مساعدا لهوسرل وظل يتعاون معه سنوات عدة حتى اتجه تفكير كل منهما وجهة مخالفة للآخر ، فاتجه هيدجر إلى دراسة كيرجارد و كارل ياسبرز .

ونشر هيدجر عام ١٩٢٧ أول مجلد من كتابه « الوجود والزمان » *Time and Being* ، وكان هذا الكتاب سنيا في شهرته ، اذا أصبح حينئذ واحد من أكبر فلاسفة ألمانيا . وعلى الرغم من تحول هيدجر عن أفكار هوسرل فان هوسرل ، تقديرا منه لمساعدته للمقديم ، رشحه لتولى مكانه كأستاذ للفلسفة بجامعة فريبورج عند تقاعده عام ١٩٢٩ .

وقد ساهم هيدجر بدراسة فى الكتاب الذى صدر لتكريم هوسرل
تحمل عنوان « حول ماهية المعتقدات » .

« On the Essence of Ground (Von Wessen des Grundes) »

كما نشر فى نفس العام دراسة تاريخية أصيلة عن كانط
تحمل عنوان :

« كانط ومشكلة الميتافيزيقا » . ومن أعماله الأخرى للمهامة
« ما الميتافيزيقا » ، وهى المدرس الافتتاحى الذى استنول به تعيينه
كأستاذ فى جامعة فرييبورج خلفا لهوسرل . وكتب « هيلدرلين وماهية
الشعر » عام ١٩٣٧ شارحا فيه المبادئ الأساسية لعلم الجمال الفلسفى .

ونشر عام ١٩٤٢ و ١٩٤٣ كتابيه المعروفين : « نظرية أفلاطون
عن الحقيقة » و « حول ماهية الحقيقة » وكلاهما هام للعناية بالنسبة
لتطور فكر هيدجر . كما نشر عام ١٩٤٧ «رسالة فى النزعة الانسانية» .

وقد بدأ هيدجر منذ ١٩٥٠ فى نشر سلسلة محاضراته التى ألقاها
فى جامعة فرييبورج فى الأعوام من ١٩٢٩ الى ١٩٥٧ . نذكر من أهمها :
« مقاهات » Forest Trails ، عام ١٩٥٠ ، و « مدخل الى الميتافيزيقا »
عام ١٩٥٣ و « ما معنى التفكير ؟ » عام ١٩٥٤ ، و « ما الفلسفة »
عام ١٩٥٦ وغيرها من الكتب ، أحدثها كتاب عن نييتشه من جزئين
عام ١٩٦١ .

وتعتبر كتابات هيدجر عن المهامة الواسع بتاريخ الفلسفة ، فهد
كتب عن معظم الفلاسفة للكبار : بارمنيدس وهراقليطس وأفلاطون
وأرسطو وديكارت وكانط وهيجل ونييتشه وكيرجارد وهوسرل .
ولا يقصد هيدجر بالطبع أن يكتب تاريخا بالمعنى الخالص للكلمة
وانما هو يحاول حتى فى تأملاته التاريخية ، أن يصل الى المشكلات

الهامة التي تشغل فكره فيوضحها ثم يقدم وجهة نظره الخاصة بشأنها .
وترتبط هذه للطريقة في البحث والدراسة بفكرته عن تاريخية كل من
الوجود الانساني والتفكير الانساني كما ترتبط بموقفه الجديد ازاء
معنى الانطولوجيا ودلالاتها .

وإذا ما تصدينا لمنظور هيدجر الانطولوجي ، فسوف نجد مشكلة
الوجود العام^(١) Being نحتل أبرز مكانة فيه . وتتمثل مهمة
الفلسفة من وجهة نظره في الكشف عن آخر دعائم الوجود العام ،
كما أن هناك بالإضافة الى مشكلات الوجود والتوصل الى الحقيقة ،
أسئلة أخرى تدور حول الانسان وتشكل موضوعا مركزيا في
فلسفته . فما الانسان من أين يأتي والى أين يذهب ؟ ما معنى
الوجود بالضبط ، أين مكانه وما هو معناه في العالم ؟ وكيف يرتبط
بالآخرين وبالأشياء غير الانسانية ؟ كلها أسئلة شغلت الفلسفة لأعوام
طوال . ويرى هيدجر أن الانسان لا يحتاج أن ينظر بعيدا ليجد العلاقة
المطلوبة . ففي رأيه أن السؤال : ما هو الوجود ؟ يرتبط عن قرب
بالسؤال : كيف يمكن الوصول الى الوجود ؟ وبالتالي فإن الاجابة
عن السؤال الخاص بمعنى للوجود سوف تؤدي بنا بشكل آلي الى
السؤال : ما هو الانسان^(٢) . ولما كان الفكر عنده ليس بمشابهة
علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمنية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ
الى أسره ، نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم للوجود الا عن طريق

(١) فضلنا ترجمة Being بالوجود العام كما فعل استاذنا
د . زكريا ابراهيم في كتابه « دراسات في الفلسفة المعاصرة » الجزء الأول
- القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٨ ، وذلك لتمييزه عن الوجود existence
فالوجود العام اشمل ويتضمن كافة اشكال الوجود .

(2) Joseph J. Kockelmans. Martin Heidegger. A First
Introduction to his philosophy . Pittsburgh : Duquesne University
Press. 1965, p. 12.

وجودنا أو في صميم كينونتنا ، وبهذا المعنى يمكن القول بأن
الانطولوجيا هي وجودنا نفسه^(١) .

ان الوجود الذي يشغل هيدجر هو الوجود في عمومته ، وهو
يهدف من وراء ذلك الى اقامة نظرية عن الوجود العام أى الانطولوجيا
العامّة . فأى المتاهج هو الأصلح لدراسة هذا الموضوع ؟ ان الوجود
عام فى الكل ، وهو يتضمن كل شيء حتى من يتساءل عنه ، لذا فمن
المستحيل للنظر اليه من وجهة نظر خارجية واستتباطه من مبدأ
ما أو الرجوع الى أساس معين . ففى العلوم يتم التثبيت عن طريق
بعض المعطيات اما فيما نحن بصددده فالمعطى هو الوجود ذاته .
لذا فان المنهج الملائم هو المنهج الفنونولوجي^(٢) .

ويقوم هذا المنهج بوصف الظواهر كما تبدو ، فالمهم هو إتاحة
الفرصة للظواهر كي تبدو أمامنا فى شكلها الخالص . ومن هنا وجوب
الحذر من المفاهيم سيئة البناء ، واستبعاد النظريات الغريبة عن الأشياء
ذاتها . فالظاهرة ليست مظهرا خادعا وإنما هي الشيء كما يبدو أمامنا
مهما كان شكله . والفنونولوجيا أساسا تشير الى مبدأ فى المنهج
يمكن أن يصاغ بشكل أمثل فى عبارة هوسرل « الرجوع الى الأشياء
ذاتها » . ولا يعنى هذا الرجوع الى الواقعية الساذجة وإنما يعنى
أن علينا ، فى مجال الفلسفة ، نبذ كافة المبادئ والأفكار التى لم يتم
تفسيرها بشكل كاف أو صيغت بشكل خاطئ ، كذلك كل الأفكار المسبقة ،
ثم الاسترشاد فقط بالأشياء ذاتها . ولا تنوى الفلسفة بطبيعة الحال
التوقف عند وصف ما يبدو أمامنا بشكل تلقائى وإنما تهدف الى التعمق

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٤٢٥

(2) Maurice Corvez . la philosophie de Heidegger. Paris,
PUF. 1961. p. 2.

نحو ما يكون مخبئاً ، وهو ما يشكل معنى وأساساً لما يبدو
تلفائياً أمامنا .

والفنومنولوجيا تعنى لخويا : « علم الظواهر » ، وقد أخذ التعبير
ظاهرة معان كثيرة، في تاريخ الفلسفة . والظاهرة تعنى هنا ما يبدو .
أمامنا ، إلا أن هذا لا يعنى مجرد ظهور للشيء أمام الخواص ،
بل أن الأحساس والعمل الفني والمؤسسة السياسية والفكرة الفلسفية
لهي أشياء تبدو أمامنا في واقعية اللون أو الصوت ، وذلك على الرغم
من اختلاف الطريقة . ولا يشترط أن يظهر ما يبدو أمامنا لكل فرد ،
فحالات الوعي الخاصة بي تظهر أمامي ويمكن اعتبارها موضوعات
للتحليل الفنومنولوجي والوصف . ولا بد أن ننتبه إلى أن الفنومنولوجيا
كما يراها هيدجر لا تبغى أي مواجهة بين ما يبدو أمامنا والشيء الذي
لا يفصح عن ذاته . وبعبارة أخرى لا ينبغي اعتبار الشيء الذي يبدو
أمامنا تلفائياً يمثل الشيء المختلف سواء كان هذا التمثيل سليماً
أو غير سليم ومن هنا يتعين استبعاد الظاهرة بالمعنى الكانطي (١) .
وبالرغم من أن فحصنا للظواهر يجعلنا نكتشف خصائص لا تبدو
ظاهرة أمامنا بشكل تلفائياً فإن هذا لا يعنى أن الظاهرة الأولية هي
علامة على شيء لا يستطيع الظهور ، بل على العكس فكل ما يظهر
أمامنا بشكل سابق على الظاهرة بالمعنى العادي (أو الكانطي) وكمصاحب
لها في مآدوره أن يظهر بشكل أساسي وبالتالي يظهر ذاته في ذاته
وبهذا المعنى تكون ظاهرة الفنومنولوجيا (٢) .

وإذا كان الرد الفنومنولوجي المتعاضد أو « الابوخية » - أي وضع
العالم بين قوسين - له أهميته الخاصة في فنومنولوجيا هوسرل فإنه
ليس كذلك بالنسبة لهيدجر . لقد أراد هوسرل تعليق للحكم بالنسبة
للوجود الواقعي ووضعه بين قوسين ، وقد عبر عن ذلك في أعماله

(1) Kockelmans op. cit. p. 19.

(2) Heidegger. Sein und Zeit. quoted in Kockelmans Ibid.

المشورة وأن كان فكره قد تطور حول هذه النقطة بعض الشيء •
 أما هيدجر فقد أراد برفضه لهذا الرد أو هذه الملاحاة ، وعدم اهتمامه
 بتعليق الوجود ، أراد أن يجعل من الوجودات موضوعا لأنطولوجيا
 جديدة ينوى أن يشكها من خلال المنهج الفنونولوجى • وهكذا يرى
 هيدجر ان ما اعتبره هوسرل شرطا ضروريا للفلسفة كعلم دقيق ما هو
 الا نفى لوقف فلسفى أصيل • وحول هذا المعنى اختلف الفيلسوفان
 كل عن الآخر (١) •

ويرى هيدجر أن كل ظاهرة هي بداية مناسبة لتفكير فلسفى ،
 فهيدجر لا يريد الفنونولوجيا لذاتها وإنما يريد استخدامها لتأييد
 انطولوجيا معينة • ومن هنا اهتمامه بالظواهر التى لها معنى خاص
 بالنسبة لوقفه أى تلك التى قد ترشدنا نحو وجود الوجودات
 The being of the beings • الا أن هذا الوجود يخل فى العادة

مخثنيا (٢) • وما دام هذا الوجود ليس ظاهرا بشكل تلقائى فعليا أن
 نكتشفه وفى رأى هيدجر أن هذه هى مهمة الفنونولوجيا الأساسية •

وقد اختلفت نظرة هيدجر فيما يتعلق بالعلاقة بين الفنونولوجيا
 والانطولوجيا عن نظرة هوسرل • فان هوسرل لم يعتبر الفنونولوجيا
 علما مستقلا فحسب وإنما أيضا العلم الوحيد الذى يستطيع أن يؤسس
 كل قضاياها بشكل رديكالى وكامل فى استقلال عن أى علم آخر أو أى
 منهج آخر • لذا فما الفنونولوجيا سوى الفلسفة بالنسبة لهوسرل ،
 وإذا استدعى الأمر الحديث عن الميتافيزيقا أو عن الانطولوجيا فان
 هذه الميتافيزيقا أو هذه الانطولوجيا هى اما الفنونولوجيا ذاتها
 أو نسق من الاستنتاجات التى تستق بالضرورة عن الفنونولوجيا •

ومن هنا فان هوسرل يرى أن الانطولوجيا تستق موضوعاتها
 ومشكلاتها وكل ما تحتاجه تلك المشكلات من الفنونولوجيا ، بينما تتكون

(1) Kockelmans op. cit. p. 20.

(2) Heidegger. Sein und Zeit. p. 35 quoted in Ibid.

الفنومولوجيا في استقلال عن أي انطولوجيا أو أي ميتافزيقا .
بينما يرى، هيدجر العلاقات القائمة بين الأنطولوجيا والفنومولوجيا
بشكل مخالف عما يراه هوسرل ، فيشكك في القيمة التي يضيفها هوسرل
على التحليل والوصف الخالصين . والفنومولوجيا بالنسبة له ليست
أساس أو مصدر الفلسفة بأكملها ولكنها مجرد أداة لنظرية موجودة من
قبل . ويدافع هيدجر عن رأيه بالرجوع الى تاريخ الفلسفة والى ضرورة
الانتقال من العالم الثقافي الى العالم المعاش . ويتمثل الموضوع
الحقيقي للتحليل والوصف الفنومولوجي ، من وجهة نظر هيدجر ،
في لقاء الضوء على العناصر التي مازالت خافية إلا أنها تعتبر أساس
الخصائص البادية تلقائيا لما يبدو أمامنا . ويجدر بنا حتى للقول بأن
الخصائص التي تبدو في الظاهر خافية هي موضوع الفنومولوجيا
الوحيد اذا ما فهمنا ما هي الفنومولوجيا .

لقد كان هدف هيدجر في كتابه « الوجود والزمان » Sein und zeit
وهي كاتبة كتاباته التالية هو تقديم فلسفة للوجود العام . وما تحليل
للوجود الانساني سوى دراسة مبدئية ضرورية . ولئن كان كتاب
« الوجود وللزمان » قد انطوى على الكثير من التحليلات الفنومولوجية
للوجود الانساني ، الا أن هيدجر لم يهتم بالانسان من أجل الانسان
بله من أجل علاقته بالوجود العام (١) . ولقد عبر هيدجر نفسه عن
ذلك بقوله « ان الموضوع للذي يشغلني ليس هو مشكلة الوجود
الانساني » human existence ، ولكنه موضوع الوجود العام ككل وفي
حد ذاته (٢) .

ويرى هيدجر ان الخلاف حول أسبقية الوجود أو الماهية ما هو
الا خلاف ميتافزريقي عتيق ومجدب فلسفيا . فالمتافزيقا الأفلاطونية

(١) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع

سابق ص ٤٤٥

(2) Bulletin de la Société Française de Philosophie Vol.
XXXVII No . 5 p. 193 Quoted in Koekelmans Op Cit. p. 22

ترى أولوية الماهية ، وسارتر - من وجهة نظر هيدجر - قام بمجرد قلب هذا الوضع ، والنتيجة هو تقرير ميتافيزيقي آخر بأن الوجود يسبق للماهية ، بينما يرى هيدجر أن المشكلة لا تكمن في من يسبق من ، فليست المشكلة الميتافيزيقية القديمة هي التي يتعين حلها . وانما علينا أن نوضح معنى الوجود ، فالوجود بالنسبة لهيدجر ليس سابقا على الماهية بل هو ماهية الانسان ذاته^(١) .

والحقيقة في نظر هيدجر ليست شبيهاً يضاف للوجود من الخارج - بفعل الانسان - وانما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه . وليس الوجود الانساني (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة . ومعنى هذا ان علاقة الانسان بالوجود انما هي في حشد ذاتها « انطولوجيا »^(٢) .

وقد عنى هيدجر بطبيعة التفكير وخصص له عديد من المحاضرات التي ظهرت بعد ذلك في كتاب يحمل عنوان « ما معنى التفكير » « What is called Thinking » . وقد طرح هيدجر في كتابه هذا التفكير كرؤية واقعية وقول واقعي للطريقة التي يوجد بها للعالم . والانسان جزء لا يتجزأ من هذا العالم ، ويستطيع تحقيقه عن طريق طرح أسئلة بخصوصه ، أسئلة عميقة وأسئلة ساذجة ثم الانتظار كي تنجلي للحقيقة .

والتفكير يخالف أي فعل آخر - اذا ما اعتبرناه فعلا . فالتفكير يضع تعريفا لطبيعة كوننا بشرا ، وكلما كنا أقل تفكيراً كلما أصبحنا أقل انسانية . الا أن التفكير متأصل في الانسان ، مثل وجوده في للعالم وبالتالي يكون تعلم التفكير هو كشف لطبيعتنا الخاصة مثلما هو

(1) Edo Pivcevic . Husserl and Phenomenology . London Hutchinson University Library . 1970, p. 123.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع

كشفت لطبيعة الوجود العام 'being' وكل مذهب عن طبيعة الانسان هو في الوقت ذاته مذهب للوجود العام ، في رأى هيدجر . وكل مذهب للوجود العام هو أيضا مذهب للطبيعة للانسانية . معنى هذا ان علاقة الانسان بالوجود العام هي علاقة متكاملة الى حد ان البحث في احداها يتضمن بالضرورة البحث في الأخرى (1) .

لقد تأثر ميرلوبونتي بالنزعة التساؤلية لدى هيدجر ، فقد كان هيدجر ميلا للغاية الى طرح تساؤلات لا نهاية لها ، حتى انه اعتبر التفكير موضع تساؤل وطرح لأنفسنا في موضع التساؤل ازاء المذاهب المتأصلة والآراء القرينة منا والتي اعتبرناها لمدة طويلة شيئا مفروغا منه . ان هذه العلاقة الحتمية بين التفكير والتساؤل جوهرية بالنسبة لكل ما حاول هيدجر تعلمه بواسطة هذه التبرينات على التفكير . ان طرح التساؤلات لم يكن بالنسبة لهيدجر منهجا كما هو بالنسبة لنيكارت أو هوسرل بمعنى اقامة نظام جديد على أنقاض أنظمة سابقة . بل ان التساؤل عند هيدجر هو طريقة أو ممر للتفكير يتعين أن يوضحه كل منا لنفسه دون قصد معين في عقله . ان التساؤل والتفكير ليسا وسيلتين لتحقيق هدف معين بل ان كلا منهما يتضمن مبرره للذاتي .

ولا يعتبر هيدجر بالنسبة لموضوع التفكير امتدادا لأي من السابقين سواء هيجل أو نيتشه أو فلاسفة اليونان كبارمنيدس أو هراقليطس . فبالرغم من حبه الكبير لليونانيين والألفة الموجودة بينه وبين الفلسفة الغربية الا أنه من الخطأ قراءة هيدجر كامتداد لهذا أو ذاك من المفكرين . لقد أراد هيدجر احراز تقدم على الفكر اليوناني عن طريق محاولة التفكير في الوجود العام بشكل غير مفاهيمي « non - conceptually » وغير تنظيمي « non - systematically » وانما بحماس وجدية . وهكذا يأمل هيدجر أن يتفادى الذاتية الناجمة

(1) Martin Heidegger. « What is called thinking » ? « New York : Harper Colophon Books 1968. Introduction by J. Glenn Gray, p. XII.

عن فصل الانسان والوجود العام ، الذات والموضوع . انه يريد تفكيراً يكون فى ان واحد متلقياً ، بمعنى ان يستمع ويهتم لما تخبرنا به الأشاء ، وفعالاً ، بمعنى اننا نستجيب لنداء تلك الأشاء . فعندما نتخمس بحق فيما نفكر فيه فاننا نستطيع بحق كشف طبيعة أى شىء مهما كان هذا الشىء هاما . حينئذ فقط يكون بمقدورنا ان نتنادى طرقنا المعتادة فى ادراك الشىء كما يبدو بالنسبة لنا ، أى بشكل ذاتى . ان نداء الفكر هو النداء الذى يطالبنا ان نكون متنبهين للأشياء كما هى وان نتركها كما هى وأن نفكر فيها وهى أنفسنا معا (٧٧) .

وتأثر ميرلوبونتي أيضا بموقف هيدجر من اللغة وبهته فى طبيعتها للغامضة وعلاقتها بالتفكير والوجود العام . وقد عالج هيدجر هذا الموضوع فى أكثر من مؤلف نذكر منها : « على طريق اللغة » (On the Road to Language Unterwegs zur Sprache)

الذى نشر عام ١٩٥٩ . وقد اعتبر هيدجر اللغة عالماً يستطيع الانسان ان يقطنه ويتبين فيه بوضوح هويته . وهنا يهتم هيدجر مباشرة بالطريقة التى ترتبط اللغة بواستطها بالتفكير واستجابتها لنداء الفكر . ثم يجعل هيدجر من اللغة فى مرحلة تالية بؤرة أفكاره وتأملاته (١١) . ولئن كنا نجد فى معظم كتابات هيدجر ولعا كبيرا بتحليل الألفاظ ، واشتقاق الصيت ، والبحث عن الحكمة للباطنة فى اللغة ، إلا ان هذا الولع — فى حد ذاته — انما هو الدليل القاطع على ايمانه بالفكر ، وفره لعلاقة اللغة بالفكر ، ان لم نقل علاقتها بالوجود نفسه (٧) .

وأهم ما يميز فكر هذا الفيلسوف الكبير منذ البداية وحتى النهاية هو أنه يمضى فى شكل حوار حتى بين كافة الاتجاهات الهامة فى الفكر الفلسفى منذ القدم وحتى الحاضر . ولا يمكن فهم عمل هيدجر ما لم

(1) Ibid p. XIV.

(2) Ibid p. VIII

ننظر اليه في ضوء هذا الحوار بين المفكرين السابقين منهم والمعاصرين • والفلسفة بالنسبة له شيء شخصي للغاية ولا يعتبر مجرد تبني لوجهات نظر بشكل سلبي • فوجود الانسان في رأيه زمانى وتاريخى ، وبالتالي فان الفلسفة الشخصية للمرء تتطلب أساسا حوارا مع الماضى وحوارا آخر بعدى مع الفلاسفة للمعاصرين • وهنا لا يوجد مجال للمواجهة بين القديم والحديث^(١) • وتتجلى أصالة فلسفة هيدجر في قوله « بأن الانسان هو محل الوجود » أو مستقره • فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية وإنما هي جهد شاق من أجل للكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الكينونة » من خلال ذلك الكائن للذى هو من الوجود وفي الوجود^(٢) •

لغيا - سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) :

لا يسعنا ونحن نتناول فلسفة ميرلوبونتي ونهجه سوى أن نعرض لزبيل كفاحه ، وابن عصره وجيله ، وشريكه في إصدار مجلة « الأزمنة الحديثة » جون بول سارتر • لقد كان لهذا الفيلسوف والمفكر والأديب الفرنسى الكبير بصمته الواضحة على العصر ، ولا يمكن ذكر الفلسفة الوجودية دون أن يحضر في الذهن اسم سارتر ، ذلك أن مؤلفاته الفلسفية والأدبية والمسرحية وحياته الحافلة بالمواقف للسياسية والاجتماعية جعلت منه شخصية ذات مكانة خاصة ليس في فرنسا وحدها بل في العالم بأسره •

حقا لقد عاش سارتر حوالي عشرين عاما بعد وفاة ميرلوبونتي الا أنه زامل فيلسوفنا أغلب مراحل حياته • فواجهها سويا فترة عصيبة من حياة فرنسا • وكان لا تفاقهما واختلافهما تأثيره البالغ على ميرلوبونتي بصفة خاصة • كما تأثر ميرلوبونتا بسارتر خاصة في بداية حياته حين قام بتحقيق مؤلف سارتر « الخيالى » فقد تأثر سارتر،

(1) Kockelmans op. cit. p. 171.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع

بدوره بميرلوبونتي ، فهو الذي علمه أهمية الصبر الذي كان بمثابة
حافز لاهتمامه بالتاريخ⁽¹⁾ .

وقد تأثر سارتر بكل من كيرجارد وهيدجر وهوسرل وهيجل
خاصة أثناء اقامته في برلين عام ١٩٣٣ في منحه بالمعهد الفرنسي هناك .
فقد اكتشف حينئذ الفنونولوجيا . وقد بدأ منذ عام ١٩٣٦ في نشر
كتبه الأدبية والفلسفية ، ونذكر منها « الخيال » *L'Imagination*
عام ١٩٣٦ و « للغثيان » *La Nausée* عام ١٩٣٨ ، والخائض *Lemur*
عام ١٩٣٩ ، والخيالي « *L'Imaginaire* » عام ١٩٤٠ ، « والذباب »
« *Les Mouches* » عام ١٩٤٢ ، وأهم مؤلفاته على الاطلاق
« الوجود والعدم » *L'Être et le Ne'ant* عام ١٩٤٣ ، وقد أمضى
عشر سنوات من البحث والاعداد وستين من الكتابة لتقديم هذا المؤلف
الضخم . وقد نشر عام ١٩٤٤ « جلسة سرية » *Huis Clos*
وعام ١٩٤٥ الجزء الأول والثاني من « طرق الحرية » *Les chemins*
« *de la liberte* » ثم « المومس المحترمة » *La putaine respectueuse*
عام ١٩٤٦ ، « فما هو الأدب » *Qu'est - ce que la litterature*
عام ١٩٤٧ ، و « الأيدي القذرة » *Les mains sales*
عام ١٩٥٠ . « وللشيطان والله » *Le Diable et le Bon Dieu*
عام ١٩٥١ و « سان جنيه الكوميدي والشهيد *Saint Genet, Comédien*
« *et martyr* » عام ١٩٥٢ . وفي عام ١٩٥٥ أصدر « نكراسوف »
« *Nekrassov* » وكان قد أصدر قبل ذلك عام ١٩٥٢ « سجناء الطونا »
Les séquestrés d' Altona وفي عام ١٩٦٠ نشر ثانياً أضخم مؤلفاته
وهو « نقد العقل للجدلي » *Critique de la Raison Dialectique*
الذي كتبه في الفترة من نهاية عام ١٩٥٧ حتى بداية عام ١٩٦٠ .

(1) Jean Paul Sartre . Merleau Ponty Vivant P: 373.
Quoted in Joseph. P Fell Heidegger and Sartre. An Essay on
Being and place New York : Columbia University Press 1979.
p. 335.

تلى ذلك ظهور كتابه « الكلمات » *Les Mots* عام ١٩٦٣ ، هذا بخلاف عشرات وعشرات من المقالات فى عديد من المجالات .
وكان لسارتر مواقف سياسية متعددة ، خاصة أثناء الحرب العالمية الثانية ، وله فى ذلك قول ماثور : « لقد عامتني الحرب على أن أتخذ موقفا »^(١) . ولذا أسس مع ميرلوبونتي وبوبون وسيمون دى بوفولر جماعة المقاومة الفكرية من أجل الاشتراكية والخزيرة
Le' groupe de résistance Intellectuelle , Socialisme et Liberté .

عام ١٩٤١ ، الا أنه حلها فى خريف العام نفسه وقد أصدر فى ١٥ أكتوبر ١٩٤٥ أول عدد من مجلة « الأزمنة الحديثة » وقد اشترك فى تأسيسها معه ميرلوبونتي ، وريمون أرون ، وليريس ، وتخلف اثنان: مالرووكامو . وقد أعلن سارتر حينئذ أن هدفهم هو اعلان الحقيقة عن العالم وعن الحياة . وقد أدان مع ميرلوبونتي فى يناير سنة ١٩٥٠ وجود معسكرات العمل السوفيتية . وقد حدثت القطيعة بينه وبين كامو عام ١٩٥٢ . تلاها عام ١٩٥٤ ، القطيعة مع ميرلوبونتي عندما تباينت آرائهما ازاء عدد من القضايا وبخاصة الماركسية . وقد زار فى العام ذاته الاتحاد السوفيتى ونشر خمس مقالات فى مجلة «ليبرلسيون» *Libération* يبدى فيها اعجابه بالرجال الذين التقى بهم وبحرية النقد ومستوى الحياة . وقد أعلن عام ١٩٥٦ مسانדתه لكفاح شعب الجزائر (وتبنى عام ١٩٦٥ طالبة جزائرية) . وادان فى نوفمبر ١٩٥٦ اخماد الثورة المجرية وأعلن فشل الاشتراكية باعتبارها سلعة مستوردة من الاتحاد السوفيتى^(٢) .

ورفض سارتر عام ١٩٦٤ قبول جائزة نوبل للادب وشرح هذا الرفض قائلا « على الكاتب أن يرفض محاولة تحويله الى مؤسسنة

(1) Janick Jossin. Sartre Face à son Epoque: L'Express

19-25 Avril 1980, pp. 131 - 135, p. 132.

(2) Ibid p. 135.

Institution ... ولذا ما أراد أحدهم اعطائي جائزة لينين فسوف أعجز عن قبولها » • وفى عام ١٩٦٦ ينتقد سارتر البنيوية متمثلة فى فوكوه وليفى ستروس ولاكان والتوسير وغيرهم ، ويأخذ على بحوثهم اغفال النظرية الماركسية للتاريخ • وفى نفس العام يوافق على الاشتراك فى « محكمة برتراند راسل » لمحاكمة مجرمى حرب فيتنام • وينضم للى حركة الطلاب الفرنسيين عام ١٩٦٨ • ويستمر سارتر فى لبداء مواقفه السياسية والفكرية حتى يدين غزو السوفيت لافغانستان ، وفى المنشق السوفيتى زخاروف ، ويؤيد مقاطعة الألعاب الأولمبية التى أقيمت فى موسكو • من هذا كله نتبين كيف كانت حياة سارتر حافلة حتى أواخر أيامه • وقد أطلق عليه أحد المفكرين صفة انه « الضمير الكبير لعصرنا الحالى » (١) • وكان شعوره بالأمل فى المستقبل شعورا طاغيا ظل حيا داخل الفيلسوف حتى وفاته • فكان يعتبر عالم اليوم الفظيح مجرد مرحلة فى التطور التاريخى الطويل ، وأن الغد سيحمل شكلا جديدا من أشكال العلاقات بين الناس •

لقد تزامن سارتر وميرلوبونتى وتعرضا لنفس المؤثرات المتمثلة فى رافدى الوجودية والفنومولوجيا ، كما تأثر كلاهما بأفكار الآخر تأثرا كبيرا • فقد اشتركا سويا فى « حركة الاشتراكية والحرية » واصدرا سويا مجلة « الأزمنة الحديثة » وكان كل منهما يقيم أفكار الآخر ويعلق عليها فى مقالات منشورة ، وذلك علاوة على تبادل الآراء • وكانت الموضوعات المتناولة من جانب لى منهما هى تلك التى توجه التفكير للفلسفى والبحث الانسانى • فقد اهتمما بالوعى والعلاقات بين الوجود والمساهية ومنطق التاريخ والحرية • • وما الى ذلك •

واننا لنستطيع أن نتبين مراحل ثلاث بارزة فى فلسفة سارتر

(1) Revis Debray Cela s'appellait un Intellectuel. Le Nouvel observateur No. 806 du 21 au 27 Avril 1980, p. 47.

تتمثل في مرحلة أولى سابقة على مؤلفه « الوجود والعدم » ، وكان تأثير الفنومولوجيا الالمانية عايبا واضحا كما تبين كتاباته . يلي ذلك مرحلة ثانية أصدر فيها « الوجود والعدم » حيث تميز الفيلسوف بفكره الخاص ونضجه الفلسفي . وأخيرا مرحلة ثالثة هي مرحلة « نقد العقل الجدلي » حيث برز اتجاه جديد في فكر سارتر لا ينفى ما سبقه وإنما يضيف إليه . ونستطيع أن نضيف الى ما سبق مرحلة رابعة . لنتقدها فيها الماركسية واتخذ موقفا جديدا الا أن هضم المرحلة لم تتبلور في مؤلف يعادل المؤلفين السابقين . وفي الواقع أن اهتمامنا ينصب بصفة خاصة على مرحلتى ما قبل « نقد العقل الجدلي » لأن هذه الفترة هي التي تمهنا حيث كان ميرلوبونتي حيا وكان التأثير بين الفيلسوفين قائما .

واذا كان سارتر كفيلسوف تميز بتفكيره الخاص الا أن هذا لا ينفى تأثيره الشديد بهيدجر وهوسرل ، خاصة بعد دراسته لهما أثناء اقامته في برلين في الأعوام ١٩٣٣ و ١٩٣٤ . ويظهر تأثير الفنومولوجيا واضحا في كتابات سارتر الأولى السابقة على « الوجود والعدم » كما تظهر في « الوجود والعدم » ذاته . وقد ظل سارتر مهتما بالفنومولوجيا وبهوسرل بوجه خاص ما يقرب من عشر سنوات ، فقد كانت الفنومولوجيا بعد مرور قرابة عشرين عاما على ظهورها ما زالت مجهولة في فرنسا . وبالتالي فقد مثلت بالنسبة لمثقف شاب متعطش للتفكير كسفا حقيقيا .

ويثار السؤال : هل يعتبر سارتر تلميذا لهوسرل ، داعيبا للفنومولوجيا ، أم أن له علما خاصا به هو علم للوجود الوجودى ؟ وبعبارة أخرى هل هذه الدراسات التي قام سارتر بكتابتها في شبابه هي شرح لمنهج هوسرل وعرض للفنومولوجيا ، أم هي اكمال لبعض أوجه نقص في هذه الفلسفة كما تراءى لسارتر ؟ وهل هذا النقصد الذي يقوم به سارتر هو نقد صرف أم تطوير للفنومولوجيا

وتنجويلها إلى علم للوجود؟ والواقع ان سارتر يقوم بكلتا المهمتين : فهو يقيم علما النفس الفنونولوجى ، وهو فى هذا شارح ومطبق لمنهج هوسرل الجديد ، ثم يقيم علما للوجود الفنونولوجى ، وهو فى هذا ناقد ومطور لفلسفة هوسرل ومعبر عن فلسفته الخاصة ان لم يكن خارجا عن نطاق المنهج الذى وضعه هوسرل أولا^(١) .

ولم يكتب سارتر فى كتاباته الأولى باعادة للتفكير فى الواقعة النفسية فى ضوء المعنى الفنونولوجى كما كان يقترح هوسرل ولكنه كان أيضا يستسلم لمراجعة حقيقية لكافة التصورات النفسية الكلاسيكية ، وبالذات تلك للتصورات الخاصة بالوعى باعتباره متلقيا للأشياء وحاويا للآثار التى يتركها الإدراك الحسى . وكان سارتر يرى على للعكس أن الوعى له محتوى : فمن ناحية هو هدف قصدى لشيء ما أى على علاقة بالأشياء الموجودة فى عالمه ، ومن جهة أخرى هو وظيفة مصورة *imageaute* فهو بناء وتجسيد لعالم غير موجود^(٨٦) . ويرى سارتر فى الوقت نفسه ان للاتجاه النفسى للمصرف لا يكفى لاقامة علم النفس الذى يحتاج الى أساس نظرى آخر يمكن للفنونولوجيا أن تعطيه له ، لأنه يقرر استحالة قياس علوم المساهيات على علوم الواقع ، بل ان المساهيات هى التى تسمح بتصنيف الوقائع^(٢) .

لقد قام سارتر بدراسات تطبيقية ثلاث فى مجال علم النفس الفنونولوجى هى : « الخيال » ، و « الخيالى » ، و « الإنفعال » .

(١) جان بول سارتر : تعالى الانا موجود ، ترجمة وتعليق
د . حسن حنفى حسنين ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٧ ،
تقديم للمترجم ص ١٥ - ١٦

(2) Robert Maggiori. Les chemins de la philosophie.

Libération. Jeudi 17 Avril 1980, No. 1923, pp. 12 - 13. p. 12.

(٣) سارتر : تخطيط لنظرية الانفعالات ص ٧ مأخوذ عن سارتر .

تعالى الانا موجود ، مرجع سابق ص ١٨

ويرى سارتر في دراسته عن الخيال أن لهوسول نظريات جديدة في الصورة ، إلا انها نظريات متفرقة لا تسمح بعرض نظرية كاملة كما أن ملاحظته حولها تحتاج الى تعميق واكمال . الا انها تحدد على الأقل نظرية الصورة بعد اكتشاف هوسرل للقصدية ، فلم تعد الصورة مجرد حساسية . . . وانما هي داخلة في تكوين الشعور بالقصدية^(١) .

وإذا كان سارتر قد وافق هوسرل في وضعه للمشكلة إلا أنه اختلف عنه بعد ذلك محاولا بيان أوجه النقص في نظريته ، وذلك في الافتراضات التي تقوم عليها . فيرفض سارتر أولا فكرة احياء المادة الجسية التي يجعلها هوسرل مهمة الصورة والقصد والمخيلة . وذلك لأنه من الصعب التفرقة بين الصورة والادراك الحسى ويرفض سارتر ثانيا فكرة المقاصد الفارغة التي يجعلها هوسرل أيضا من مهمة الصورة ، كما تقوم الأشياء بملاء الاحساسات الفارغة وذلك لأن الصورة هي نفسها ملاء ومادة ويرى سارتر أن ذلك غير صحيح وعلى أية حال فان فكرة الامتلاء أفضل بكثير من اعتبار الصورة مجرد علامة *sigue* كما هو الحال في علم النفس الفرنسي والانجليزى . ثم يرفض سارتر ثالثا التفرقة التي يقدمها هوسرل بين حفظ الماضي واستعادة الذكريات ذلك أن هوسرل يظل أسير التصور القديم ، على الأقل فيما يتعلق بمادة الصورة بوصفها انطبعا حثيا ناشئا^(٢) .

ومن الواضح ان سارتر يرفض فكرة الذات او الاجو المتعال او اعتبار الوعي الذاتى مسئولا عن تنظيم نشاط الوعي . لقد أراد سارتر أن يجعل الوعي متحررا من أى شىء يكون من شأنه تحديد طبيعة الخبرة مسبقا ، فالوعي عملية حرة . ولمساندة رأيه هذا طور سارتر

(١) المرجع السابق ص ١٨ (تقديم للمترجم)

(٢) المرجع السابق ص ١٩ - ٢٠ (تقديم للمترجم)

فكرة أو الوعي يتضمن ادخال مسافة نفسية أن « عدم »^(١) بينه وبين الأشياء . لقد استعار من هيدجر فكرة العدم كمكون أساسي للخبرة الانسانية الا أنه طوره بشكل كبير .

ومما لا شك فيه أن سارتر يدين للفنومولوجيا ولهوسرل بشكل خاص والدليل على ذلك العنوان الفرعى لكتابه « الوجود والعدم » وهو « بحث فنومولوجى عن الانطولوجيا » *« Essai d'ontologie phénoménologique »* لقد ألم سارتر بالمنظور الفنومولوجى ككل باعتباره دراسة للخبرة للواعية المباشرة فى استقلال عن أى التزام قد يقوم به المرء تجاه طبيعة الوجود فى حد ذاته ، ومعاملة للأشياء فى العالم باعتبارها تفصح عن نفسها أمام الوعي وحده . لقد وجد سارتر فى أعمال هوسرل المنهج المطلوب لمساعدة وجهة نظره الخاصة عن الوعي ، الا أن تطبيقه لهوسرل هى التى انطلقت به كفيلسوف متميز ومستقل^(٢) ، أو كما يقول ده حسن حنفى : « سارتر يبدأ من هوسرل ولكنه ينتهى الى ما لم ينته اليه هوسرل نفسه »^(٣) .

لقد رفض سارتر أيضا الرد الفنومولوجى لأن هدفه هو تحليل الوجود ذاته وهو ما ازاحه هوسرل جانبا ، ففلسفة هوسرل أساسا هى فلسفة معنى وليس فلسفة وجود ، وهذا هو الاختلاف الأساسى بين مؤسس الفنومولوجيا ومن جاء بعده . لقد مثلت الفنومولوجيا بالنسبة لهوسرل نسقا ميثافيزيقيا مستقلا بينما لم تمثل بالنسبة

(١) سوف نعرض لفهوم العدم لدى سارتر بشئ من التفصيل

فى صفحات تالية .

(2) Hazel El . Barnes. Sartre. London : Quartet Books 1974

p. 7 .

(٣) سارتر : تعالى الاتا موجود ، مرجع سابق ، تقديم

للمترجم ص ٢٣

لسارترز - وأيضا هيدجر - سوى منهج للبحث ، يتيح لهما بناء نسق انطولوجي حول ما يروونه يستحق الوصف والدراسة المسهبة ، ويتمثل في الوجود الانساني . وقد حاول كلاهما في مؤلفاته العثور على « وجود » الموجود ذاته أو كشفه ، والمقصود بالوجود الخبرة الانسانية عن الوجود وليس الفكرة المجردة . ومن هنا يمكننا تعريف محاولة هيدجر وسارتر باعتبارها تحليلا فنومنولوجيا للخبرة الانسانية أو الوعي الانساني في مواجهة العالم .

وانما لنرى في كتابات سارتر الأولى بروز القضايا التي تناولها بالتفصيل بعد ذلك في « الوجود والعدم » ، ويتضح لنا منها تأثير وجودية هيدجر بالإضافة الى فنومنولوجيا هوسرل . والواقع أن تأثير مؤلف « الوجود والزمان » لهيدجر هو تأثير لا يمكن انكاره أو اغفاله على « الوجود والعدم » . فالوجود هناك « *dasein* » أو الوجود الانساني لهيدجر هو الامتداد المستمر للوعي في اتجاه المستقبل لدى سارتر ، كما أن فكره أن الماضي يأتي ليلتقي بي في المستقبله وفكره أن جسمي هو أداء في مجموعة الأدوات هي أفكار تربط بين مؤلف هيدجر ومؤلف سارتر . ولقد كتب عام ١٩٤٥ مدافعا عن وجوديته باعتبارها « مذهب انساني » وشرح أن القضية المشتركة لدى كل الوجوديين هو الاعتقاد في أن الوجود يسبق المساهية ، وأن المرء حر فهو يوجد أولا ثم يكون نفسه باختياره للفعل ، الا أن هيدجر كتب بعد ذلك بعامين « رسالة عن المذهب الانساني *Letter on Humanism* متصلا فيها بوضوح من سارتر ومن الوجودية . ويمكن ارجاع موقف هيدجر هذا ليس فقط لاختلافه عن سارتر وانما للتعبير الذي طرأ في فكره هو ذاته في اتجاه يبعد به عن الوجودية متجها الى ما يمكن أن نسميه فلسفة الوجود العام (١) .

وقد ميز سارتر بوضوح بين ثلاثة أشكال للوجود في كتابه

(1) Barren . Op. Ct. p. 8.

« الوجود والعدم » : الوجود فى ذاته l'en-soi وهو وجود العالم
والأشياء ثم الوجود لذاته le pour-soi وهو الوجود الانسانى
أو الوجودى أو الكوجيتو ، وأخيرا الوجود للغير Le pour-autrui .
وهو الشعور من حيث علاقته بالشعورات الأخرى •

فمن ناحية يوجد الموضوع أو الشيء فى ماديته الجامدة وفى خلوه
من المعنى ، ومن ناحية أخرى يوجد الوعي فى بحثه الدائم عن ذاته
ولكن أبعد ما يكون عن التطابق معه وبرغم ذلك هو مبدأ وخالق للمعنى ،
فبدونه لا يوجد معنى لآى شيء وليس هو ذاته سوى عدم •
ووجود لذاته هو وعى شفاف وإرادة حرة على صورة الله ، ولم يجده
سارتر فى الكتب وإنما داخل ذاته • ويريد سارتر أن يكون هذا
الوجود لذاته ، المعتر بذاته مستقلا بدون حدود عن نفسه وعن
كل الآخرين فى نفس الوقت • ويهفو الوجود لذاته الى الانضمام
للآخرين فى علاقة أصيلة فيما وراء الكوميديا الاجتماعية دون أن
يعترض أحدهما الآخر وبالتالي يستلب حرية الآخر (1) •

ويرى سارتر انه كى توجد معرفة وفعل لا بد من الاعتراف
بالوعي كما هو بالفعل فصل ورفض مستمر متمثل فى وجود زمانى
تاريخى فى العالم ، ولكنه لا يختلط به ، فهو فى حركة مستمرة لبناء
ذاته ويحوى فى ذاته كلية خاصة به • هذا العدم الخاص ، الذى
يحد ويوضح الوجود ولكنه ليس صفة له ، ليس مجرد فرض لحل لغز
الفلسفة ولكنه الشرط الوحيد الذى يجعل الوجود البشرى فى
العالم ممكنا •

لقد انصب اهتمام سارتر على الإنسان وعالمه ، رافضا الثنائيات
القديمة القائمة بين جسم وعقل ، بين عقل ومادة ، بين ضرورة
فيزيائية وإرادة حرة ، بين واقع وظاهر ، على أساس أنها كلها تمثل
كلا واحدا • لقد تأثر سارتر بمفهوم القصدية لدى هوسرل حيث كل

(1) Raymond Aron. Mon Petit Camarade. L'Express. 12-25
Avril 1980, pp. 138 - 139 .

وعى هو وعى بشيء ما • ويشكل هذا ارتباطا وثيقا بيم الانسان وعالمه بشكل يفوق التأويلات المسابقة التي تتحدث عن الذات ووعياها الخاص • واذا كان سارتر يقبل الوجود فى العالم الذى قال به هيدجر فإنه يرفض الوجود العام ، ويصر على عدم الفصل بين الانسان وعالمه • وقد لاحظ سارتر انه لا بد من وجود انسان من دم ولحم قبل أن يستطيع الوعى الظهور • فسارتر ليس ذلك المثالى التى يتصور عقلا منخلقا فى قوقعة زمنية صانعا عالمه الخاص على مسرحه الخاص • فالانسان يعيش فى الواقع كما أن الأشياء فى العالم ليست مجرد امتداد للحقل بل هى أشياء فعلية واقعية • ومن واقع كون الانسان مرتبط بشدة بعالمه فان الوعى يتلقى بنيته المحددة • وفى كل فعل من أفعال الوعى يدرك الانسان فى آن واحد الموضوع الخارجى وذاته • ويهضى سارتر أبعد من ذلك ليؤكد أن الوعى يخلق فى كل لحظة معنى لكل من الذات والعالم • وترتبط كل الموجودات بسواء الحية أو غير الحية بشكل له معنى فى الكل الأوسع سواء كان الله خالق للعالم أو وجود هيدجر العام (1) •

واذا كنا نتحدث عن الوجود فى فلسفة سارتر فلا يسعنا سوى أن نتحدث عن فكره « العدم » لديه ، ذلك انها فكرة مركزية فى فلسفته • لقد قدم سارتر معنيين للعدم : الأول باعتباره الهوة التى تفصل بين الانسان والعالم أو بالأحرى بين وعى الانسان وعالم الأشياء التى يعيشها ، والثانى هو تلاشى الأشياء فى العالم • ولا يستطيع الانسان الانتقال من الوجود غير الأصيل الى الوجود الأصيل دون الوعى بهذا العدم • واذا كنا نستطيع وصف هذين المعنيين بأنهما الابستمولوجى والانفعالى • واذا كان سارتر قد استخدم أساسا المعنى الابستمولوجى للعالم إلا أنه رأى أنه يتعين على الانسان أن يتخذ بعض المواقف الانفعالية من العالم أيضا • ويستحيل النظر

(1) Ernest Beisach, Introduction to Modern Existentialism. New York : Gover Press Inc. 1962 p. 97.

الى العلاقة بين الانسان والعالم دون استخدام مفهوم الوعى (١) .
والانسان كما رأينا له وعى ، يتميز به الوجود لذاته عن الأشياء
غير الواعية التى هى أشياء فى ذاتها . وأهم خاصية للوعى هى
القدرة على النظر الى العالم الذى يوجد فيه والتفكير فى ذاته فى
نفس الوقت باعتباره منفصلا عن الأشياء الأخرى . وهنا يتم وصف
الوعى باعتباره الهوة أو المسافة أو الخلاء الذى يفصله عن الوجودات
فى ذاتها . وهكذا يكون العدم خارج الوجود الواعى ، ويمثل مسافة
تفصله عن العالم . وبشكل آخر يعتبر العدم داخليا بالنسبة للوجود
لذاته . وهو يحاول ملء هذا الخلاء الموجود بداخله بواسطة أفعاله
وأفكاره وإدراكاته الحسية . ان امتلاكه لهذا الخلاء بداخله هو الذى
يجعل من الممكن للوجود لذاته أن يدرك العالم والقياس بالفعل ،
محددا مسار فعله بالرجوع الى مستقبل متصور ، ومتعرفا على حريته
فى ضوء قدرته الذاتية . فالإنسان بالنسبة لسارتر وكذلك هيدجر
هو وجود ذو فعالية غير متحققة بينما الوجود فى ذاته متين وصلب
وواقعى . فالإنسان وجوده سابق على ماهيته بالتالى فهو متحدد
بالكامل الا أنه حركى يملأ الثغرة أو الهوة الداخلية لطبيب^٢ بالطريقة
التى يختارها .

يتصف إذن الوجود فى ذاته بالوجود الموضوعى دون أدنى
موضع للامكان أو الاحتمال ، فوجوده صلب ثابت ليس فيه فجوات
أو ثغرات . وحينما يتحدث سارتر عن الوجود فى ذاته فإنه يعنى
أى وجود متكامل قار فى ذاته أو أى وجود متماسك صلب مكثف
بذاته ، كوجود العالم الذى يحيط بنا أو وجود أى موضوع ماضى
أو وجود ماضينا نفسه (٢) . ويبدو أن سارتر ينسب الى الوجود فى
ذاته ضريا من الأولوية الأنطولوجية بدليل أنه يتحدث عن الشعور
كأنما هو ظاهرة عارضة أو كأنما هو ثغرة فى صميم الوجود العام .

(1) Warnock Op. Cit. p. 93.

(٢) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٠٩

ويعتبر العدم أهم خصائص الطبيعة الانسانية مع ما لهذا التعبير من تناقض . ففي الداخل والتخارج يدرك الكائن الواعي من خلال العدم الاختلاف بينه وبين عالمه وبالتالي يكون دائما واعيا بذاته . وسواء كان موضوع ادراكه العالم الخارجى أو جانب من جوانب ذاته ، فيوجد بالإضافة الى وعيه الأول وعى ثان هو وعيه بذاته باعتباره مدركا . هذا بالنسبة لسارتر خاصة أساسية ومميزة للوعى نفسه ويتجسه اليها باعتبارها « الكوجيتو السابق على التفكير » . « Pre - reflective cogito » . وهناك جانب آخر لمفهوم العدم حيث يبدأ سارتر ابتداء من مذهب هيدجر . فبينما رفض هيدجر الربط بين العدم والنسب « négation » فقد ربط سارتر بينهما . ويشكل النسب موضوع الجزء الأول من « الوجود والعدم » . وفي البداية يعرفه سارتر بأنه استعداد الانسان كى يلقى أسئلة وبالتالي يكون مهيا لاجابة سالبة أو مؤيدة على سؤاله . علاوة على ذلك يؤكد سارتر على أن البشر يلتقون بعدم الوجود بطريقتين : فقد يلتقون به أثناء تفكيرهم فى العالم وتصنيفهم له أو قد يختبر الناس عدم الوجود مباشرة فى ادراكهم للعالم .

ويعطى سارتر مثلا يوضح به موقفه ، فحين اذهب الى مقهى متوقفا رؤية صديق هو بيير ، ثم اكتشف بالادراك الحسى وفى الحال بأنه غير موجود حينئذ يقع المقهى وكل من يوجد به فى خلفية أتوقع ان أرى عليها بيير . الا أنه لا يظهر ، فألاحظ اختفاء كل الأشياء أمام عيني خاصة الوجوه التى تستلقت أنظاري للوهلة الأولى (هل هذا بيير ؟) ، ولكنها تتلاشى فى الحال لأنها ليست بوجهه ان ما يبدو أمام الحدس هو حركة سريعة من عدم الوجود : عدم وجود الخلفية — ويستدعى عدم وجودها عدم وجود شكل ما — وعدم وجود الشكل على سطح الخلفية . وبالطبع يغيب عن هذه المقهى أفراد آخرون كثيرون خلاف بيير فى هذه اللحظة المعينة . الا أن عدم وجودهم هو شئ أفكر فيه أكثر من كونى أدركه . ان غياب شخص

أتوقع رؤيته هو غياب مدرك ، هو سلب واقعي اختبره أو « عدم » ف
وهو ما يلقي ببساطة الضوء على الواقع العام المتمثل في أن السلب
يستطيع أن يدخل بالفعل في خبرتنا المدركة عن العالم (١) .

إن سارتر يهتم مثله في ذلك مثل ميرلوبونتي بالاجابة على السؤال
كيف نصف التفاعل بين الانسان والعالم ، بين الوجود لذاته
والوجود في ذاته ؟ وهو جوهر مشكلة الحرية . فاذا كان الناس
يتصرفون بناء على بنية العالم فما مصير حريتهم ؟ وهي تلك الخاصية
المميزة لهم عن الوجودات في ذاتها أو الوجودات غير الواعية .

حينما يقول سارتر أن « العدم » هو نسيج الوجود الانساني
فانه يعنى بذلك أن ما يميز الوجود لذاته هو انفصاله عن ذاته وخلق
لنفسه بنفسه . وليست الحرية سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة
الهامية ، الا وهي ان «الموجود لذاته» هو انبثاق حر ، فيه يخلق الانسان
نفسه بنفسه . وهنا يكون قول سارتر : « ان الانسان حر » مرادفا
لقوله « ان الله غير موجود » ، ذلك لأن الحرية هي عين وجودنا
ووجودنا لا يخضع لماهية سابقة أو طبيعة محددة ، بل هو امكانية
علينا أن نحققها وان نخلق عليها قيمة ومعنى . فليس هناك « طبيعة
بشرية » قد فرضها الله علينا منذ الأزل ، وليس هناك مثال أعلى
للانسان ليس علينا سوى أن نحاكيه ، بل ان وجودنا سابق على
ماهيتنا ، ونحن لسنا الا ما نختار لأنفسنا أن نكون (٢) .

ومن الواضح أن الوعي مادام ليس بشيء في ذاته فان معنى
هذا انه لا توجد ماهية للانسان أو طبيعة انسانية يمكن للأخلاق
أو العقل الرجوع اليها . ان قصدية الوعي تجبر الانسان على الوجود
من خلال مشروعه وحده ، اذن من خلال حريته . ومن هنا نشأت
الصياغة السارترية « محكوم على بالحرية » . واذا كانت قصدية

(1) Warnock Op. Cit. p. 95.

(٢) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١١٣

الوعي قد فتحت الفكر السارترى على عالم الحرية فان نظرية الاغتراب
تفتحه على التاريخ والام العالم . وهنا نشعر بقرب اللقاء بين
سارتر والماركسية . . .

تتحقق الحرية اذن في المشروع المستمر الذى يعمله الانسان
بشأن حياته ، وخاصة المشروع الانسائى الذى يشمل الأفعال
والارادات ، ويشكل الامكانية النهائية للانسان ، أى اختياره الاصيل .
وكل ما يحدث فى العالم يساهم فى الحرية غير المشروطة وفى المسؤولية
المتعلقة بالاختيار الاصيل . ويستطيع الانسان عن طريق القاء نفسه
فى العالم والتألم والكفاح أن يعرف نفسه شيئاً فشيئاً .

أنا حر تعنى انه اذا كنت قد جئت الى العالم بغير مشيقتى
الا انى املك بين يدي وجودى ، والى يرجع اختياري لذاتي وتحديدى
لماهيتى . والحرية قد فرضت على الانسان ، وقد يحاول التخلص منها
الا أن عدم الاختيار هو صورة أخرى من صور الاختيار ، فالعبد
الذى يرسخ فى العبودية يمكنه تحرير نفسه ، وان ارتضى وضعه
فمعنى ذلك أنه يختار أن يكون عبداً ولا حيلة لاحد فى ذلك .
نستطيع اذن أن نقول مع سارتر ان الحرية هى القدرة على فعل
الأشياء وهى جزء من الوعي . ونستطيع أن نميز بين الحرية والجبر
بالضبط كما نستطيع التمييز بين الوعي واللاوعي أو الوجود لذاته
والوجود فى ذاته . ان الدافع الى السلوك ليس الشيء فى ذاته وانما
وعى أنا بهذا الشيء ورغبتى فى تغييره ، والدافع عند سارتر هو الهدف .
ويرفض سارتر أن يكون الدافع الى الاختيار هو الماضى أو الظروف ،
ذلك لأن فى يدي أن احدد طريقة استجابتي للظروف وطريقة تفسيرى
للماضى ، فالاختيار اذن لا يتركز على دعامة وانما هو اختيار لا معقول
absurde ليس مجرد أنه بدون سبب وانما بسبب عدم وجود
امكانية لعدم الاختيار .

وتقترن الحرية عند سارتر بالقلق ، فالإنسان يخلق قيمه الخاصة ويواجه مواقفه دون سند ، لهذا يشعر بالهجر الذي يؤدي الى القلق . ومن الأسباب المؤدية الى القلق أيضا الاحساس بالالتزام ، ليس أمام النفس فحسب وانما أيضا أمام الآخرين . فالحياة تبدأ عندما يدرك الانسان وحدته وعزلاته وانه يصنع مصيره بيده . والحرية عند سارتر ليست الحرية المجانية التي تبعث على الغثيان وانما هي الحرية المترمة ، فعدم الالتزام يجعل الحرية تفقد أهم مقوماتها . والنواقع ان سارتر قيد الحرية بالالتزام والمسئولية بالاضافة الى اختيار الذات لنفسها وللآخرين .

وحيثما يضيق الانسان ذرعا بحريته فانه قد يلتجئ الى المذاهب الحمتمية محاولا أن يجد فيها علاجا لذلك الدوار النفسى العنيف الذى لا بد من أن يتملكه عند الفعل ، آملا من وراء ذلك أن يحيا حياة هادئة مجانية لحياة الطبيعة التى يراها حوله . وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله ان « الموجود لذاته » يتوق الى حياة « الموجود فى ذاته » فالايمان بالختمية ليس سوى سلوك تبريرى نقوم به كرد فعل شعورى أو لا شعورى ضد الشعور بالقلق أو الحصر وليست الحرية فى نظر سارتر صفة أو خاصية تميز الانسان ، وانما هى صميم وجوده . وحيثما يقول سارتر « ان الانسان حر » فهو يعنى انه قد قذف به الى هذا العالم ، دون أن يعرف لذلك سببا أو غاية ، بل دون أن يكون فى وسعه التخلص من هذا الموقف البشرى نفسه (١) .

لقد قدم سارتر انطولوجيا جديدة سار فيها على المنهج الفنتومولوجى وأراد من خلالها وصف علاقة الوعى — باعتباره الوجود البشرى فى العالم — بالبدن وبمواقف فى العالم ، وبالمساضى والحاكم والمستقبل ، وبالمعرفة ، وبالرغبة ، وبالارادة والاختيار ، وبالمكينة ،

وبالفعل ، وبالقيمة والمثل وأخيرا بوعى الآخرين . وعن طريق الوصف
المقنع سوف تستطيع الانطولوجيا بترتيبها للمشكلات الفلسفية أن
تكشف حقيقة الموقف الانساني .

وقد تحولت مشكلة الله على يد سارتر الى فكرة الله . وفكرة
الله كاي فكرة أخرى هي نتاج الوعي الابداعي للبشر ، الا أن فيها
جانب مختلف عن أي فكرة أخرى هو أنها تخرج عن اختياري الذاتي ،
ذلك أنها فكرة لا يمكن للعقل البشري تجنبها فهي معبرة عن نزوع
الطبيعة البشرية . ويعتقد سارتر في فكرة أن الانسان كى يكون
انسانا عليه أن ينزع نحو الالهية ، أي ان الانسان أساسا هو الرغبة
في أن يصبح الله نفسه⁽¹⁾ . ولكن مادام يفشل في أن يكون اله فلا بد
أن يكون صادقا مع نفسه ويستعد لمواجهة الحقيقة وهي : انه لا يوجد
اله وانما يوجد فقط عالم البشر ، فيقول جوتر في مسرحية « الشيطان
والله » لا وجود لله ولا للسماء ولا للجحيم فالأرض فقط هي
الموجودة⁽²⁾ . وفي الواقع أن هدف سارتر من وراء ذلك هو أن يجعل
الانسان يؤكد ذاته ويتصرف في دنياه كما يحلو له دون تقييده بقوة
خارجية خارجة عن نطاق ادراكه ، ومن هنا تضحية سارتر بالقطب
الالهي في سبيل القطب الانساني .

وفي الواقع ان سارتر تطور في « نقد العقل الجدلي » من
المجال النظري الى المجال الواقعي معطيا أهمية خاصة الى جانب
جديد هو التاريخ ، مدخلا عوامل جديدة اجتماعية ومادية . ولسنا
هنا بصدد الحديث عن « نقد العقل الجدلي » حيث أن هذا الكتاب
لم يكن ذا تأثير على ميزلوبوتنى حيث قد صدر عام ١٩٦٠ وتوفى

(1) Jean Paul Sartre. L'Être et le Néant , essai d'ontologie
phénoménologique Paris : Gallimard 1943, p. 654.

(2) Jean Paul Sartre Le Diable et le Bon Dieu. Paris Livre
de Poche p.228.

ميرلوبونتي عام ١٩٦١ ، ولكننا نستطيع فقط القول بأن هذا المؤلف قد أتاح نظرة جديدة الى « الوجود والعدم » والى المؤلفات الأخرى ، فلم يعد سارتر فيلسوف التثاؤم والقلق والحصر وإنما أصبح ذلك الفيلسوف الوجودى الذى يعيش ويجرب ويصف ويتطور مع الواقع كما يحاول تطويره .



الفصل الثاني

تطور الفنونولوجيا الوجودية فى فلسفة ميرلوبونتى

تمهيد : الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتى

تطور الفنونولوجيا الوجودية فى فلسفة ميرلوبونتى :

• أولا - بنية السلوك

• ثانيا - فنونولوجيا الادراك الحسى

تمهيد : الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتي :

دار حديثنا فى الفصل السابق عن الفنونولوجيا والوجودية. وقد بينا كيف نشأ كل اتجاه من الاتجاهين فى ظروف تختلف عن ظروف الآخر . وعالج كل منهما قضايا متميزة اعتبرها أساسية ومحور تدور حوله كافة القضايا الفلسفية الأخرى . والآن نتساءل كيف حدث التقارب بين الاتجاهين لدرجة اننا نتحدث عما سمي بفنونولوجيا وجودية ؟

لقد كان كيرجارد مؤسساً للوجودية ولا نستطيع اعتباره بأى حال من الأحوال فنونولوجياً . كما أسس هوسرل الفنونولوجيا الا انه لم يكن وجودياً . فكيف نشأت الحركة الموحدة للتفكير الفنونولوجى الوجودى ؟ ونجد أنه يتعين علينا أن نشير منذ البداية الى وجود نوع من الانسجام والتقارب بين كيرجارد وهوسرل . فقد اشترك كلاهما فى مقاومة الطريقة الذرية للنظر الى الانسان : فالانسان لا يشبه الذرة فى شئ ، الا اننا نجد أن طريقة كل منهما اختلفت فى مقاومة هذه الوجهة من النظر . فكيرجارد يتحدث عن الانسان بينما يحدد هوسرل نفسه بالوعى أو المعرفة . لقد نظر كيرجارد الى الانسان كوجود ، كحرد فى علاقته بالله . فليس الانسان ذرة atom مكثفة بذاتها وانما هو كحرد يعتبر أصيلاً فى علاقته بالله . والوجود بالنسبة له أصيل وشخصى وفريد . وتأكيد كيرجارد على أن الوجود فريد يتضمن القول بأن التأكيدات التى يعبر عنها المفكر انما تنطبق عليه هو ذاته : فهو لا يدعى الصدق بالنسبة للآخرين . وبالتالي فان موقف كيرجارد يقصد به أن يكون معارضاً للمعلم : فلا يمكن تبرير حجم التعميم الذى يدعيه أى علم (1) .

(1) William A. Lippin and Henry J. Koren. A First Introduction to Existential Phenomenology. Pittsburgh Duquesne University Press. 1969 p. 19.

ولم يواجه هوسرل هذه الصعوبة ، فهو سرل كعالم رياضية وفيزياء أزعجه مثلما أزعج ديكرت من قبل غموض اللغة والآراء المتعارضة في الفلسفة ، فلم تكن للفلسفة علما بعد . ولذا فقد قدم الفنونولوجيا كمحاولة لجعل الفلسفة « علما » . وكان من الذكاء بحيث لم ينسب الى الفلسفة نفس الطابع العلمى الذى ينسب الى العلوم الوصفية . فلم تسمح الفلسفة للفيزياء أو لى علم آخر أن يملى مناهجه ، للسبب للبسيط المتمثل فى أن الفلسفة ليست علما وضعيا . وانما ستصبح الفلسفة علما بطريقتها الخاصة وبتعبيرها الخاص عن الذاتية المتبادلة والحقيقة العامة للموضوعية .

وكما نعلم فقد اتجه هوسرل لتحقيق هذا المشروع المتحمسى الى وعى الانسان أو المعرفة ، واعتبر الوعى مقصودا وموجها نحو شىء بخلاف ذاته . اذن فبينما هوسرل توجه نحو موضوعات فى نظرية المعرفة حاول كيرجارد الاجابة على أسئلة انثروبولوجية دينية . وتمثل التعبير بين الوجودية والفنونولوجيا أساسا فى اختلاف اتجاه كل منهما (١) .

الا أن بعض المفكرين يرى أن هوسرل كان وجوديا فى اتجاهه خاصة فى كتاباته المتأخرة . فىرى بول ريكز مثلا ان فنونولوجيا هوسرل أصبحت أكثر وأكثر وجودية لدرجة أن مشكلة الإدراك الحسى أخذت محل الصدارة بالنسبة لكافة المشكلات الأخرى (٢) . وفى كتابات هوسرل الأولى ، ابتداء من « مباحث منطقية » الى « التأملات الديكارتية » لم يفسر الوعى بالرجوع الى الإدراك الحسى أى بوجوده بين الأشياء ، وانما فسره عن طريق وجود مسافة بينه وبين الأشياء أو عن طريق غيابه عنها . وقد مثل هذا الغياب

(1) Ibid p. 20.

(2) Paul Ricoeur « Existential Phenomenology » in : Richard M. Zaner and Don Ihde (eds.) Phenomenology and Existentialism New York : Capracorn Books 1973. pp. 88 - 98. p. 89.

وهذه المسافة قوة المعنى . وقد يكون هدف المعنى خاويًا . عندئذ يكون الإدراك هو الطريق المتميز للقيام بالمهمة عن طريق الحدس . وهذا يكون الإدراك الحسي قصديًا مرتين ، مرة لكونه معنى ومرة لأنه يقوم بالمهمة حدسيًا ، أي لأن الوعي في أعمال هوسرل الأولى كان في آن واحد لغة وإدراك (١) .

أما في أعمال هوسرل الأخيرة أي ما كتبه خلال الأعوام العشرة الأخيرة ، فقد قام بوصف الإدراك الحسي كأساس أول وأصل تطوري لكل عمليات الوعي . هذا هو الوعي للذي يعطى ، والذي يرى ، والذي يضمن المعنى ، ويحكم ، ويتحدث . هذا الانتقال يعبر عن الاتجاه نحو الفنونولوجيا للوجودية . وهكذا يتكشف معنى وجود الأشياء ، ووجود الفاعل على التوالي في الإدراك الحسي بعد إعادة تأويله ، ويكتسب الشيء تعالى « .. transcendence » في علاقته بالوعي . ولا يعتبر هذا تعالى هو تعالى المطلق للوجود في ذاته ولكنه تعالى موضوع ما حيث يتعالى « .. transcends » الوعي على ذاته ويتجاوزها . والوعي الذي يتم تفسيره بولسطة قصدية يقع بالخارج ، فهو يرتبط بالأشياء التي يقيدها بها اهتمامه ورغبته وفعله . وبناء على ذلك يكون العالم هو « عالم من أجل حياتي » مجاور « لانا الحى » Living ego وله معناه فقط في ارتباطه بالحاضر الحى حيث يتجدد العهد بين الحياة اليومية وكل حضور واضح . ويظل الزمان كما قال كانط عن الخيال : ذلك « الفن المختبئ » باستمرار في الطبيعة « بفضل لا يتحرك الحاضر المعاش فيما وراء ذاته الى مشروع العالم ككل (٢) » .

وكلما أصبحت الفنونولوجيا المتأخرة لهوسرل أكثر وجودية أصبح هوسرل أكثر امبريقية ، ويدمر هذا كل اعتقاد بأن العالم يتشكل

(1) Ibid p. 90

(2) Ibid p. 90

في الوعي أو يبدأ من الوعي . فالعالم موجود قبل أي « موضوع »
انه ليس مفترضا بالمعنى الثقافي لشرط من الاحتمالات وانما هو
معطى من قبل ، بمعنى أن كل نشاط حالي ينصب على عالم موجود
من قبل ، فهذا أحد أسس الاعتقاد الذي ترتكن عليه أي خبرة (١) .

وقد اعتبرت الوجودية كتاب هيجل « فنومولوجيا الروح » احد
مصادرها الهامة . فيحوى هذا الكتاب الفلسفة التي تنتقل من الوعي
الى الوعي بالذات ، وهي تحوى ، وللمرة الأولى ، أكثر الخبرات درامية
بالنسبة للانسانية مثل التعبير الشعري والدرامي والديني ، وليس
البحث الإقتصادي والسياسي والتاريخي ان اهتمام هيجل
هذا يؤدي الى ظهور الخبرة الانسانية وحديثها بالأصلية عن نفسها ،
ويتشبه هذا قول هوسرل « الرجوع الى الأشياء ذاتها » . الا أن هيجل
ادخل في نفس الوقت في مجال التحليل الفنونولوجي الخبرات
« السلبية » الخاصة بالاختفاء والتعارض والمصراع والاحباط مما يفسر
النفمة التراجيدية لفلسفته . . . وهكذا تكتشف الفنونولوجيا السلبية (٢) .

وقد برز بوضوح لدى هيدجر الاتجاهان الوجودي والفنونولوجي،
وذلك في كتابه « الوجود والزمان » ، فشكلا الأساس للفلسفة التي
أصبحت تدعى الآن « الفنونولوجيا الوجودية » . وهكذا ابتعدت
فلسفة الانسان عن كل من خيالات المثالية وخيالات الوضعية .
وعندما تأثرت الوجودية بالنظرية الفنونولوجية للمعرفة فقد تخلت
عن موقفها المعارض للطغ .

فاذا عدنا الى فيلسوفنا ميرلوبونتي لوجدنا ان له مكانة متميزة
بالنسبة للفنونولوجيا الفرنسية — فهدون ميرلوبونتي ويدون
« فنومولوجيا الادراك الحسي » بالذات لظلت الفنونولوجيا طويلا
مجرد أداة للوجودية كما حدث مع سارتر . ويمكننا أن نضيف أيضا

(1) Ibid p. 91

(2) Ibid.

انه بدون ميرلوبونتي وبدون حضرة الأكاديمي لما حققت
 الفنومولوجيا المكانة التي حققتها بعمله^(١) . ويؤمن ميرلوبونتي بأن
 المنهج للفنومولوجي لا يؤدي الى المثالية بل الى فلسفة وجودية .
 وانطلاقا من الوجود بواسطة الفنومولوجيا يبحث ميرلوبونتي عن
 المساهمة ليس كهدف وانما كوسيلة نحو فهم اندماج الفرد والفعال في
 العالم . ان مدرسة فينا الوضعية تهدف فقط الى المعنى من المجردة ،
 الا أن الذين استخدموا المنهج الفنومولوجي يقترحون استخدام
 المعنى كوسيلة للمعرفة والتحكم في الأشياء الواقعية للوجود^(٢) .

تطور الفنومولوجيا الوجودية في فلسفة ميرلوبونتي :

توقفت طويلا قبل ان أخط أي كلام في هذا الجزء الهام
 والحيوي بالنسبة للرسالة . ففي صدد الحديث عن الفنومولوجيا
 الوجودية لدى ميرلوبونتي وقفت في حيرة : هل اتحدث عن الجانب
 الفنومولوجي لدى الفيلسوف ثم أتناول الجانب الوجودي ثم أنتهي
 بتبيان الشكل الوجودي للفنومولوجي لديه ، أم من الأفضل تناول
 المركب المكون من الفنومولوجيا والوجودية كما يتمثل في فلسفة
 ميرلوبونتي الواضحة أمامنا حاليا وقد وجدت أن الفصل بين
 الجانبين الفنومولوجي والوجودي فيه تجزئة لعمل الفيلسوف وتعسف
 لا داعي له قد يسيء لأفكاره وان من الأفضل الانطلاق من فلسفة
 ميرلوبونتي ذاتها وسوف يتضح من معالجتنا لها هذا الاتجاه المتميز
 للفيلسوف وان لم نقل الوحيد فقد سبقه اليه كل من هيدجر وسارتر ،
 الا أن ميرلوبونتي كما سوف نرى تتميز عنهما بتوسيعه لمفهوم
 الفنومولوجيا الوجودية الى درجة استيعاب كافة العلوم الانسانية
 والأدب والفن لا الفلسفة وحدها .

(1) Spiegelberg. Op . p. 558.

(2) F. Temple Kingston. French *Existentialism* Canada
 University of Toronto Press 1961 p. 74.

ولذا كنا فى هذا الفصل سوف نتناول تطور الفنومولوجيا الوجودية بشكل عام فان الفصل التالى سوف يتضمن العناصر المكونة للفنومولوجيا الوجودية التى من خلالها تتشكل فلسفة ميرلوبونتى • وسوف نخصص الباب الثانى للحديث عن ارتباط الفنومولوجيا الوجودية بالعلوم الانسانية •

لقد شهدت الأعوام ١٩٣٦ الى ١٩٣٨ أول ظهور للفنومولوجيا فى الفكر الفرنسى ، ثم تقدمت خلال مسنوات الحرب والاحتلال الألمانى حيث القى عليها الضوء فى الأعوام ١٩٤٥ - ١٩٤٦ • وقد صاحب ظهور الفنومولوجيا فى فرنسا ازدهار الفلسفة الوجودية ، وتعتبر هذه الفترة من المفترات الهامة فى تاريخ الفكر • وقد تأثر ميرلوبونتى بالتيارات الموجودة فى عصره وتغذى من مختلف المذاهب القائمة ، الا أنه مع اهتمامه بالفلاسفة الآخرين وكتابته عنهم ومناقشته لأفكارهم ونقده لها لم يتخذ عن ذاتيته لحظة واحدة • لقد وجد دائماً فكره خارج نطاق فكر الآخر : قد يكون فوقه أو تحته أو فى هوامشه أو فيما يطبق عليه خارج نطاق فكر الآخر « Pimpensée » • فكيف فعل هذا ؟ فكما نلاحظ بوضوح لم يتوان ميرلوبونتى فى الإشارة الى كتاب عديدين ، فلاسفة ورسامين وعلماء وسياسيين وأدباء ••• وما الى ذلك • فكثيراً ما قام بتنفيذ آراء الآخرين ومناقشتها وقد يشهد لهم أو يرفضهم • وقد ناقش كلا من ديكرت ولانيو وآلان وبرنثسفيك ، وفند آراء سارتر فى كتابه « المرئى واللامرئى » • كما اعتمد فى كتاباته الأولى على هيجل وهوسرل وفى كتاباته المتأخرة على هوسرل ولبلاركسية •

لقد جد فى البحث عن الحقيقة ، الا أنه يرفض تلك الحقيقة التى يدعى من يتحدث عنها أنها « الأفكار الخالدة » وذلك فى كتابه « علامات » انه يبحث عنها فى كل المشروع الانسانى ويقول فى هذا

الصدد : « ان علاقتنا بالحقيقة تهر بالآخرين ، فاما اننا نتجه الى الحقيقة معهم أو اننا لا نتجه إليها » (١) .

ان موقف ميرلوبونتي من سبقوه هو موقف الاجلال والاحترام ،
ففيلسوفنا لا يبدأ من فراغ وانما يعتمد اعتمادا رئيسيا على التّراث
الفكري للقديم والحديث . ويقول ميرلوبونتي في هذا الصدد :
اننا لا ندخل معهد الفلاسفة لمجرد اننا اجتهدنا كي نحفظ بالأفكار
الخالدة وحدها ، فصوت الحقيقة لا يستمر طويلا الا اذا قام
الفيلسوف بسؤال حياته ذاتها . ان فلسفات المباحي لا تستمر
وحدها في عقولهم كحظرات في نسيق نهائي . ان اتصاليها باللامنية
لا يعنى الدخول الى المتحف . فهذه الفلسفات مستمرة بما تحويه من
حقائق ومن جنون وباعتبارها مشاريع كاملة ، أو انها لا تستمر على
الاطلاق . وهيكل ذاته ، هذا الرأس الذي أراد أن يحوى الوجود
بأسره يحيا اليوم ويجعلنا نفكر ، ليس فقط في مستوياته العميقة
وانما أيضا في شطباته وعاداته . ولا توجد فلسفة تحتوى كل
الفلسفات بل ان الفلسفة بأكملها توجد في لحظات معينة داخل
كل فلسفة منها . ونستعيد هنا القول المشهور : مركزها موجود في
كل مكان بينما محيطها ليس له مكان (١) .

ان حديثه هذا في مقدمة كتاب « الفلاسفة المشهورون » يعبر
عن وجهة نظره ازاء المشروع الفلسفي . لقد حدد للفلاسفة دورا
يلعبونه يعبر عن دوره هو أيضا . فالفلسفة مرتبطة بهاضيها ارتباطا

(1) Maurice Merleau - Ponty. Eloge de la Philosophie p. 45,
cité par Francois Heidsieck . L'ontologie de Merleau - Ponty,
Paris : Paris : Presse Univrsitaire de France 1971, p. 17.

(1) M. Merleau - Ponty, F. Alquié , P. Arbousse - Bastide,
G . Bachelard et autres . Les Philosophes Célèbres. Paris
Mazenod 1956. Avant propos par M. Merleau - Ponty pp. 8 -12,

وثيقا ، وهي مرتبطة بصاحبها ارتباطا أوثق • فعلى الفيلسوف ،
مثله فى ذلك مثل الانسان العادى ، ان يتساءل : يتساءل عن الماضى ،
ويتساءل دلخل ذاته • فالانسان وان كان لديه فكرة عن الحقيقة
الا ان التساؤل هو الأمل الوحيد لإظهارها من وراء الظلال وتعريضها
للضوء •

لقد اختار ميرلوبونتي الفنونولوجيا وساعده فى تأويلها قراءته
لهوسرل وتأثره به • إلا أن هوسرل فى نظر ميرلوبونتي ليس هو
هوسرل التقليدى أو هوسرل فى نظر سارتر • فالرحلة المتأخرة لهوسرل
هى أكثرها معنى بالنسبة له • ولا يمكننا أن نعد ميرلوبونتي معجبا
غير ناقد لهوسرل ، قد يكون نقده غير واضح إلا انه حتى عند مهاجمته
لنكوجيتو الديكارتى فإنه يعارض هوسرل فى « التأملات الديكارتية » •
كما أن رفضه لكافة أشكال النزعة المثالية يتضمن أيضا رفضه للجانب
المثالى الفنونولوجى لدى هوسرل • لقد أطلع ميرلوبونتي على
كتابات هوسرل ، المنشور منها وغير المنشور واستوعبها ونقدها ،
ثم حاول تجاوزها عن طريق انزالها الى الأرض من منطلق اتجاهه
الوجودى •

واننا لنستطيع القول بأن ميرلوبونتي ذهب أبعد من هوسرل فقد
كان هوسرل يرى أن الفنونولوجيا الخالصة تختلف عن الفلسفة
الفنونولوجية التى تقوم عليها ، بينما بالنسبة لميرلوبونتي تلزمنا
الفنونولوجيا بتصور معين للوجود وبفلسفة بأكملها • لقد طرح علينا
ميرلوبونتي فى كتابه « فنونولوجيا الإدراك الحسى » • • السؤال :
ما هى الفنونولوجيا ؟ والسبب فى طرحه هذا السؤال هو أنه يعتقد
انه بالرغم من مرور حوالى نصف قرن على أعمال هوسرل إلا أن
المسألة لم تحل بعد⁽¹⁾ • والغريب أن يطرح ميرلوبونتي هذا التساؤل

(1) Maurice Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945, p. 1.

بعد أن كتب كتابه الأول « بنية السلوك » . ومن حقنا نحن أن نطرح التساؤل : ما الفرق في وجهتي النظر بين « بنية السلوك » وفنومولوجيا « الادراك الحسى » وما هي الضرورة التي فرضت على الفيلسوف كتابة مؤلفين يكون موضوعهما واحد في احد معانيه ؟

وسوف نؤجل الرد على هذا التساؤل الى مرحلة متقدمة في هذا الفصل حيث نكون قد عرضنا أفكار الفيلسوف خاصة في كتابه الأول « بنية السلوك » وتعرفنا على أوجه النقص التي استدعى لاستكمالها كتابة « فنومولوجيا الادراك الحسى » .

أولا - بنية السلوك :

إذا رجعنا الى مقدمة كتاب « بنية السلوك » نجد أن ميلوبونتي حدد هدفه بوضوح في هذه المرحلة من مراحل تطور فكره : « ان هدفنا هو فهم العلاقات بين الوعى والطبيعة - ونقصد بها الطبيعة العضوية والنفسية والاجتماعية أيضا . وتعنى الطبيعة هنا الأحداث الخارجية ازاء بعضها البعض مع ارتباطها بروابط سببية⁽¹⁾ » . ويعنى ميلوبونتي من هذا أن العلوم الحالية خاصة البيولوجيا وعلم النفس غير قادرين على ادراك هذه العلاقات . كما أنه غير راض عن الحلول للفلسفية التي تقدمها الفلسفة المثالية أو « النقدية » لبرانشبفك ولا عن منافستها الفلسفة الطبيعية⁽²⁾ .

ويرى ميلوبونتي ان الفكر النقدي يتقدم لزاء الطبيعة الفيزيقية حلا معروفا تماما ، فالتفكير يكشف ان التحليل المنادى ليس تحليلا لعناصر واقعية وان السببية في معناها للفعال ليست عملية منتجة .

(1) Marice Merleau - Ponty . La structure du comportement
Paris : Presse Universitaire de France, 1942 (8e ed. 1977) p.1.

(2) Spieglberg. Op. cit. p , 529,

لا توجد إذن طبيعة مادية بالمعنى الذي أعطيناه لهذه الكلمة ، ولا يوجد في العالم ما هو غريب أمام العقل . ان للعالم ما هو الا مجموع العلاقات الموضوعية التي يحملها الوعي . والفيزياء في تطورها تؤيد هذه الفلسفة فهي تستخدم بلا تمييز نماذج ميكانيكية أو ديناميكية أو حتى نفسية كما لو كانت ، بعد تحررها من الادعاءات الانطولوجية ، غير مبالية بالتناقضات التقليدية الموجودة في الميكانيكية « Mécanisme » والدينامية dynamisme اللذان يفترضان طبيعة خاصة (١) .

ويختلف الوضع في البيولوجيا ، فالمناقشات التي تدور حول الميكانيكا والنزعة الحيوية vitalisme تظل دائرة ، ويحتمل أن يرجع السبب فيما يرى ميرلوبونتي الى أن تحليل النمط الفيزيقي الرياضي يتطور ببطء شديد ، وهكذا تكون صورتنا عن الجسم : فهي ما زالت في جزء كبير منها صورة لكتلة مادية *Partes extra partes* . وفي هذه الظروف يظل للفكر البيولوجي في الغالب واقعي . اما بالنسبة لعلم النفس فليس للفكر النقدي مجال سوى أن يكون علما للنفس التحليلي (برتشفيك وسبينوزا ومعاضريه) ، وفي توازي العلم مع الهندسة التحليلية يجد علم النفس الحكم دائما موجودا . اما عن الباقي فهو دراسة لبعض الميكانيزمات الجسمية . وبالقدر الذي أراد به علم النفس أن يصبح علما طبيعيا بالقدر الذي ظل به وفيها للفكر السببي (٢) .

وقد وجد ميرلوبونتي نفسه في فرنسا بازاء فلسفة تجعل من كل طبيعة وحدة موضوعية أمام الوعي ، جنبا الى جنب مع علوم تتناول الجسم والوعي باعتبارهما نظامين من الأنظمة الواقعية وتتنظر الى العلاقات المتبادلة بينهما باعتبارها « نتائج » و « أسباب » .

(1) Merleau - Ponty . La structure du comportement. Op. Cit. p. 1.

(2) Ibid.

فهل يكمن الحل كما يتساءل ميرلوبونتي في الرجوع الخالص والبسيط إلى النقد ، وإذا انتهى نقد التحليل الواقعي والفكر السببي ، الا يوجد شيء مؤسس في النزعة الطبيعية للعلم ، شيء يجد له مكانا في الفلسفة المتعالية عند فهمه ونقله ؟ هذه الأسئلة يصل اليها ميرلوبونتي انطلاقا من أسفل ، بواسطة تحليل لفكرة السلوك (*) . ويرى ميرلوبونتي أهمية هذه الفكرة لأنها اذا أخذت على حدة تعبر عن حياذ ازاء التحيزات التقليدية القائمة بين جانب نفسي Psychique وجانب فسيولوجي Physiologique « وبالتالي يمكن أن تعطى الفرصة لتعريفها من جديد (1) » .

ان هدف « بنية السلوك » يكمن ولا شك في تحليل موضوع السلوك وبالتالي فإنه يضيف الى الجزء الخاص بالمعطيات الامبريقية والعلمية ، أي الخبرات ، دراسة لأنظمة تأويلية . ومن هنا مواجته للسلوك المنعكس « réflexologist » لبافلوف (الاستجابات المشروطة) والسلوكية في النطاق الذي يتناولان فيه السلوك كشيء ويخضعانه لسلطة « الفكر السببي » والنماذج الميكانيكية . لقد ولج ميرلوبونتي هذا بواسطة المدرسة الجشتالطية بما يصاحبها من فكرة الشكل للذي أدخله ، وميزة الشكل أو البنية يتمثل في تجاوز الثنائية بين الوجود في ذاته Léon-soi والوجود لذاته Le rour - soi وتعارض النزعة الامبريقية والنزعة العقلية (2) .

ان ما يميز ميرلوبونتي هنا هو نظريته الواقعية في استخدام العلم كנקطة بدلية ، ثم يمضي بطريقة منهجية حتى يصل الى تحليل فلسفي جديد يفيد المشكلة التي أثارها الفلاسفة . وهكذا يمضي بنا في

(*) اوضح ميرلوبونتي في هامش كتابه « بنية السلوك » انه يقال عن الانسان او الحيوان ان له سلوكا بينما لا نستطيع قول هذا بالنسبة لحامض ، الكترولون او عن زلطة او سحابة الا عن طريق المجاز .

(1) Ibbid p. 2.

(2) Xavier Tillieté. Merleau - Ponty ou la Mesure de l'Homme Paris, Sehers, 1970 p. 23.

« بنية السلوك ». ابتداء من سلوكية موضوعية مارا بعلم نفس الجشتالت حتى يصل الى فنومنولوجيا جديدة للجشتالت . وهو لا يستبعد السلوكية أو يزيحها جانبا بالشكل الذي اتبعه بعض علماء النفس والفلاسفة باعتبارها لا معنى لها ، وانما هو يحاول الالتقاء بها على أرضها مبينا ليس فقط عدم صلاحية التأويل الفسيولوجي للمجرد للسلوك وانما أيضا التضمينات الكاملة ، ويعتبر ميرلوبونتي هذا الاتجاه مشروعاً في مكانه المحدد ويمكن الاضافة منه في علم للنفس . ولا يمكن خطأ السلوكية في تصورهما للسلوك ، وانما يعتبر السلوك اذا فهمناه جيداً أكثر من مجرد حركات موضوعية . فالسلوك اذا ما أخذ ككل « ليس بواقع مادي أو واقع نفسي بل هو بنية لا تنتمي بشكل خالص الى العالم الخارجى ولا للحياة الداخلية » (١) . ويكسبنا للمرور بالسلوكية ميزة واحدة على الأقل هي ادخال الوعى كبنية وليس كواقع نفسى أو كسبب (٢) .

ويرى ميرلوبونتي ان علينا أن ندرك أن « المادة والحياة والفكر هي ثلاث أنظمة للمعنى » (٣) . واننا لنشاهد تحولا في فكر ميرلوبونتي يتمثل في التوسط بين فلسفة البنية وفلسفة للمعنى . ومنذ هذه اللحظة يقف الشكل والمعنى متجاورين : فليست فكرة المعنى مضافة الى فكرة البنية بل ان هناك شكل من أشكال الترادف بينهما : « ان البنية هي مجموعة ذات معنى «un ensemble significatif» (٤) . ان البنية والشكل والمعنى لهما تعبيرات زمزية اذا أخذناها في حركة الخبرة .

(1) Merleau - Ponty . The structure of behavior p. 197
quoted from Spiegelberg Op. Cit. p. 541

(2) Merleau - Ponty. La structure du comportement Op.
Cit. p. 3.

(3) Ibid . p. 217.

(1) Merleau - Ponty . La structure du comportement,
cité par Tillett Op. Cit p. 24.

وهكذا يتميز الانسان بالقدرة على تجاوز البنيات القائمة كي يقيم غيرها . وتضفى الأنظمة العليا على المسيرة التي تشكل الأنظمة السفلى معنى جديداً .

واننا لسنا بصدد مواجهة في فلسفة ميرلوبونتي بين اتجاهين في البحث : فلسفة بنية وفلسفة معنى . فاننا لا نستطيع أن نعزل البنية بالمعنى الكامن عن المعنى الذي يستوطنها ، وتتصاحب العناصر البنائية الواضحة بدرجة أكبر في العالم الفيزيقي مع العناصر ذات المعنى . ولا يفرض المعنى أبداً من الخارج ولا ينفصل عن مكوناته السفلى ، فالحقيقي أن المعنى يفترض البنية ويوجد مستويات مختلفة للاندماج بينها . وتتطابق القوة وتنوع البنيات مع اللحظات ذات المعنى (١) .

ان انتاج معنى السلوك بالنسبة للوعي الادراكي يؤدي بنا في « بنية السلوك » الى عالم الادراك الحسي . فالخبرة الإدراكية هي وحدها الواقع الأصيل والمؤسس حيث يلتقي الوجود مع المعنى وللحياة والموت بشكل مباشر وواقعي . وقد خصص ميرلوبونتي الفصل الرابع والأخير من « بنية السلوك » لتوضيح مشكلة « الوعي الادراكي » في إطار العلاقات بين الروح والجسم . ويجذ الفكر الفلسفي ضرورة في الوقوف وجها لوجه أمام المظاهر وفي ظهور المعنى من خلال الادراك الحسي باعتباره أول علامة للمعنى في السياق غير المكتمل للعلم .

ويهدف ميرلوبونتي من دراسته لمشكلته الرئيسية وهي العلاقات للقائمة بين الوعي والطبيعة الى العثور على موقع يتوسط كلا من الواقعية الساذجة بنظرتها السببية للسلوك والحل النقدي أو المثالي

(1) Ibid p. 237 Quoted in Tilliette Ibid.

(2) Tilliette Op Cit. p. 25

الذى يشتق السلوك من للوعى وحده • ولا يتأتى هذا من وجهة نظره سوى عن طريق فنومنولوجيا منظمة للادراك الحسى حيث تجد تحورات الشكل والبنية والمعنى أساسها الأول •

وبإزاء الشكل الادراكى للأشياء *Physiognomy* لا يواجه الادراك الحسى المعنى وحده وإنما يواجه أيضا فى فورية المعنى وتعاليه كثافة الأشياء وصلابتها^(١) • ان كلمة ظاهرة تعنى تآلف الأشياء مع الادراك الحسى ، ويتمثل هذا فى الطريقة التى يتناول بها الادراك الحسى أشكال الأشياء بالاضافة الى الكثافة والصلابة التى تعبر عنها هذه الأشكال • لأنها تعبر فى الحال عن مثالية المعنى الادراكى وموضوعيته • ولكن هذا التآلف وهذه الكثافة لا يربط فقط الادراك والنحس وإنما الفكر أيضا يرتبط بواسطة الظواهر كى يصبح فنومنولوجيا^(٢) •

أن تكون مرتبطين بعالم يعبر عن ذاته من خلال الوعى ، وأن تكون وعيا هو فى الوقت نفسه تعبير عن هذا العالم هو أن تكون قصدية *intentionalité* • وفعل التفكير ما هو الا احد مقاصد العالم المدرك ، الا انه ليس بالعالم المدرك ذاته اذ انه يوجد من أجله مجال من المعانى مستقل عنه • وينشأ هذا المجال من خلال الادراك الحسى • ولا يمكن تأويل هذه العلاقة الخاصة بالتفكير وموضوعه بواسطة اللغة الا من خلال العلاقة بين العلامة ومدلولها • وترتبط العلامة ومدلولها برابطة داخلية تقوم من خلال فعل التعبير • وتتدرج الرابطة الداخلية بين العلامة ومدلولها فى نظام من المتكافئات ينشأ عن طريق ربط الاختلافات داخل بنية تستحق أن يطلق عليها اسم

(1) Merleau - Ponty . The structure of Behavior trans. by Alden L . Fisher. Boston : Beacon 1963 p 199 . Quoted in Garth Gillon . in The Folds of the Flesh.in Gillan (ed.) The Horizon of the Flesh. London : Southern Illinois University Press 1973 , pp . 1 - 60 , p. 3

(2) Gillan . Op. Cit, p 3,

عالم رمزي « Monde symbolique » (١) . ويعنى ما سبق أن الفكر الفلسفى فى « بنية السلوك » لا بد أن يفهم من خلال السلوك الذى يميز الانسان وهو السلوك الرمزي . ففى هذا المستوى يكون الفكر تعبيرا لغويا ، أى لغة . ويكتشف الفكر واقعيته فى فعل التعبير الذى يعتبر مظهرا للمعنى ، بدلا من أن يكون فكرا يتناول المعطيات الموجودة من قبل ، هو اذن فعل يحقق مجموعة من الأفكار . وهكذا لكى يكون الفكر أصيلا أى كى يكون فكرا يعيش فى واقعية التعبير فيتعين أن يكون فنومنولوجيا أى يصبح اللوغس المؤسس للظواهر (٢) .

وعند هذا المفترق نجد الفنومنولوجيا وقد تحولت الى انطولوجيا فمعنى الوجود ازاء الادراك الحسى يؤسس ويثبت عالم التفكير . وتكتسب اللغة من خلال العالم المحرك وجودها : فتكتسب حقها فى الحديث عن الوجود من خلال الادراك للحسى ، ذلك انه أول من يعلمنا ما هو الوجود .

الادراك الحسى اذن هو علاقة أصيلة لا تحتاج الى واسطة مع الوجود فان ما يوجد ويكتسب معنى يظهر أول ما يظهر من خلال الادراك الحسى . ويعتبر الوجود اذن مقولة المرئى والمسموع والملموس والشام والمتذوق . ان دور الادراك الحسى كخلفية للوجود يتمثل فى دوره كمجال أصيل للمعنى . ان الادراك يعنى اذن فى « بنية السلوك » الوجود ، ليس بمعنى ان كل شكل يملك كثافة معينة ولكن بمعنى ان الطابع الشكلى الكثيف للأشياء هو خبرة بوجودها . فمن خلال الوعى الادراكى يعبر المعنى عن الوجود كما يعبر الوجود عن المعنى (٣) .

وعلاوة على ما سبق نجد فى « بنية السلوك » أن الإدراك الحسى كما يشكل ظهور الأشياء يشكل ظهور الآخرين أيضا . فالخبرة بالشيء

(1) Merleau - Ponty La structure du comportement Op. Cit. p. 132

(2) Gillan Op. Cit., p. 3

(3) Ibid . p. 4.

والخبرة الذاتية المتبادلة مع الآخرين تنبعان من الادراك الحسى ، وبالتالي فهي خبرات أو ظواهر تتشكل فى مجال الطبيعة . ومن هذا المنظور يكون الادراك الحسى فى « بنية للسلوك » هو الوجود فى عالم ادراكى للمعانى بالمشاركة مع الآخرين^(١) .

ينشأ معنى الفلسفة اذن فى « بنية السلوك » من الخبرة بالحقيقة ، حقيقة الأشياء وحقيقة الذاتية المتبادلة . واللغة باعتبارها واسطة يتحرك الفكر من خلالها كبنية طبيعية تؤدى بالفلسفة الى أن تكون فنومولوجيا . وبهذا المعنى تكون « بنية السلوك » استجابة لمطالبات المعنى الادراكى واتجاه اللغة نحو ظواهر تحدد الفكر الفلسفى ، الا أنها ليست معالجة تاريخية للموضوع^(٢) . وفى الواقع أنه يمكننا اعتبار « بنية السلوك » مقدمة تمهيدية للفنومولوجيا بما تبينه من حاجة الى بداية جديدة قائمة على عدم صلاحية كل من السلوكية الميكانيكية وعلم النفس الجشتالطى — بصورة أقل . وهذا لا ينفى أن الحتاب يحوى كما هائلا من النتائج التى تتدرج فى اطار فنومولوجى .

ان طرح ميرلوبونتى لتساؤله الذى ذكرناه عن ماهية الفنومولوجيا فى مقدمة كتابه « فنومولوجيا لادراك الحسى وهو تالى على « بنية السلوك » كما نعلم ، يعنى أن الموضوع لم يكتمل فى الكتاب الأول . فالكتاب الثانى يكمل ما نقص فى الأول . فالأول وان كان يعلن عن موقف مبدئى للفيلسوف الا أنه قد ركز على مادة مشتقة من العلم ، خاصة من علم للنفس بما فى ذلك علم النفس الحيوانى كما حاول بيان بطلان الاجابات المقدمة من علم نفس المعمل لمشكلة السلوك . لقد تناول ميرلوبونتى بالنقد آراء المدارس الرئيسية فى علم النفس للتجريبى وخاصة السلوكية وعلم نفس الجشتالط ، وانتهى الى أن السلوك لا يصلح للتأويل من خلال فرضية التعامل مع السلوك كشيء

(1) Ibid.

(2) Ibid.

كما لا يصلح اعتباره معبرا عن عقل خالص • ان ما يقوله عن السلوك كبنية وعن الأنماط الرئيسية للسلوك يصلح كاستبصارات فنومولوجية داخل ماهية السلوك وداخل علاقته بسياقه •

كما اننا نجد أن الفنومولوجيا لم تحتل مكانا مرموقا في « بنية السلوك » فلم يذكرها ميرلوبونتي بوضوح سوى في الفصل الأخير الذى يتناول العلاقة بين الروح والجسم باعتبارها تدخل في مشكلة المعرفة • لقد قصد ميرلوبونتي ادخال الفنومولوجيا كمجرد حل لمشكلات السلوك التى لم تستطع المدارس الأخرى ومن ضمنها المدرسة الجشتالطية حلها •

ثانياً - فنومولوجيا الادراك الحسى :

لقد شرح ميرلوبونتي في مقدمة كتاب « فنومولوجيا الادراك الحسى » برنامجه الفنومولوجى الوجودى • فبدأ بتعريف للفنومولوجيا على أنها دراسة للماهيات ، وترد كافة المشكلات التى تعريف الماهيات ، مثل ماهية الادراك الحسى أو ماهية الوعى • الا أن الفنومولوجيا علاوة على ذلك فلسفة ، فلسفة تعيد وضع الماهيات داخل الوجود ، ولا نستطيع فهم الانسان والعالم الا ابتداء من اصطناع الماهيات *facticité* • انها فلسفة متعالية تعلق الحكم على تأكيدات الموقف الطبيعى كى تفهمها • ولكننا أيضا فلسفة يقف العالم دائما بازاءها باعتباره موجودا قبل التفكير ، وجودا غير قابل للتحويل ، ويتركز الجهد فى ايجاد مواجهة ساذجة مع العالم لاعطائه فى آخر الأمر مكانه أو وضعه فلسفيا • هو طموح الفلسفة كى تصبح « علما دقيقا » ولكنه أيضا دراسة للمكان المعاش والزمان المعاش والعالم المعاش • انها محاولة لوصف خبرتنا بشكل مباشر كما هى بدون اهتمام بتكوينها النفسى أو بالتفسيرات السببية التى قد يعرضها للعالم أو المؤرخ أو عالم الاجتماع • وقد ذكر هوسرل فى كتاباته المتأخرة ما أسماه « الفنومولوجيا التكوينية » *génétiq*

وأیضا ما أسماه « الفنونولوجيا الانشائية » *constructive* .
ويعتبر ميرلوبونتي مؤلف هيدجر الشهير « الوجود والزمان » يسير
في نفس اطار وموجييه هوسرل . وما عالم الحياة *lebenswelt*
الذي تحدث عنه هيدجر سوى عنصرا أولا للفنونولوجيا كما جاء
في كتابات هوسرل المتأخرة مما شكل نوعا من التعارض في فلسفة
هوسرل نفسه (١) .

لقد اعتمد ميرلوبونتي على فنونولوجيا هوسرل مع إعادة تأويل
لها . فهو يعترف بصراحه بأنه تعريف متفق عليه عموما للفنونولوجيا
وانها أصبحت تمثل كل الأشياء بالنسبة لكافة الناس . الا ان هذا
لا يمنعها من وجهة نظره من أن تعارض كشكل من اشكال التفكير أو
كأسلوب . انها توجد كحركة قبل ان تصل إلى وعى فلسفى كامل ،
واننا لنجد داخل انفسنا وحدة الفنونولوجيا ومعناها الحقيقي .

وتؤدى الفنونولوجيا الى منهج فنونولوجى : ويقوم هذا المنهج
على الوصف وليس التفسير . وقد اسى هوسرل الفنونولوجيا فى
البداية باسم « علم النفس الوصفى » واعتبرها رجوعا الى الأشياء
ذاتها ، وهو ما يمثل فى البداية انكارا للعلم . ويرى ميرلوبونتي ان
الانسان ليس نتيجة أو التقاء لمتخلف الأسباب التى تحدد جسمه أو
« كيانه النفسى » فإنا لا نستطيع ان افكر فى ذاتى كجزء من العالم أو
كموضوع مبسط لعلم البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع ، كما
لا أستطيع ان اغلق على ذاتى عالم العلم . فان كل ما اعلمه عن العالم
- حتى من خلال العلم - أعرفه ابتداء من وجهة نظر خاصة بى أو من
خبرة للعالم ، بدونها لا تفصح رموز العلم عن أى شىء . ان عالم العلم
بأكمله مبنى على العالم المعاش واذا كنا نريد ان نفكر فى العلم ذاته
فى دقة . ونقدر معناه ومداه فلا بد ان نوقف منذ البداية تلك الخبرة
بالعالم التى تعتبر تعبيراً ثانياً له . ولا يملك العلم أن يحتوى نفس
معنى الوجود الذى يملكه العالم المدرك *le monde perçu*

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la Perception Op.
Cit, p. 1.

لنجد انه عبارة عن تحديده او تفسير - فانا لست « كائنا حيا » او حتى « انسان » او حتى « وعى » بكل الخصائص التى يحددها علم الحيوان zoologie او علم التشريح الاجتماعى "anatomie sociale" او علم النفس الاستقرائى la psychologie inductive . كما يراها فى نتاج الطبيعة او التاريخ فانا المصدر المطلق ، ووجودى لا ياتى من سبقونى او من محيطى المادى والاجتماعى بل هو يتجه اليه ويسانده لانى انا الذى اصنع وجود نفسى . والرجوع الى الاشياء ذاتها ما هى الا عودة الى هذا العالم الموجود قبل المعرفة والذى تتحدث عنه المعرفة دائما . وفى مواجهته يعتبر كل تحديد علمى مجردا وتابعا مثل الجغرافيا فى مواجهة منظر ما ، فهذا المنظر قد تعلمنا منه من قبل ما هى الغاية وما هو الحقل وما هو النهر(١) .

ان محاولة الذهاب الى « الاشياء ذاتها » واعطاء تقرير علمى لها تعنى بالنسبة لميرلوبونتى نوعا من الاحتجاج ضد العلم اذا نظرنا اليه كدراسة موضوعية للاشياء ولعلاقتها السببية الخارجية . كما تعنى العودة الى عالم الحياة ، اى العالم كما نقابله فى الخبرة المعاشية بالمعنى الموجود فى الكتابات المتأخرة لهوسرل . ألا ان ميرلوبونتى اختلف مع هوسرل فالرجوع الى الاشياء ذاتها يختلف تماما عن الرجوع المثالى الى الوعى . فالعالم موجود قبل اى تحليل نقوم به لهذا العالم . ان الرجوع الى العالم كما نعيشه يعتبر مهمة ملحة وهامة أكثر مما نظر اليها هوسرل . فبالنسبة لهوسرل لم يكن عالم الادارك الحسى ، بالرغم من كونه أكثر مستويات الوعى أصالة ، سوى مرحلة واحدة فى البحث الفنومولوجى الذى يسير فى مستويات الوعى من ادناها الى اعلاها . والرجوع الى هذا العالم يمثل اضطرار الفلسفة الى الكشف عن اصولها المنسية . ويرى ميرلوبونتى ان هوسرل عندما بين الطريق نحو عالم الحياة لم يتوقف كى يتبين عن قرب معناه الحقيقى ، لأنه لو كان قد فعل لراى ضرورة القيام بمراجعة تصوراته الأخرى عن الخبرة ، فالفيلسوف

(1) Ibid . p. II et III.

يتعلم من مواجهته للإدراك الحسى . والتوصل الى علاقة مع الوجود تجعل من الضروري القيام بتحليل جديد للفهم . ويرى ميرلوبونتي ان الأبنية الأساسية للإدراك الحسى توجد فى كافة الخبرات العملية والتأملية الى حد ان البحث فى الإدراك الحسى يتضمن مشكلة الوعى بشكل عام (٢) .

وتتميز هذه الحركة عن الحركة التى تدعو الى الرجوع المثالى الى الوعى وضرورية وجود وصف خالص يستبعد منهج التحليل المنعكس كما يستبعد التفسير العلمى . ان ديكارت وبخاصة كانط قد قاما بفصل الذات أو الوعى بمبنيين اننى لا أستطيع ادراك أى شىء باعتباره موجودا إلا اذا احسيت قبل ذلك بوجودى فى فعل الإدراك ذاته . لقد قاما بوضع الوعى أو التأكيد المطلق لذاتى بواسطة ذاتى كشرط لا يوجد بدونه أى شىء وكفعل للربط *acte de liaison* هو أساس للشىء المربوط . وما لا شك فيه ان فعل الربط هذا لا وجود له دون وجود العالم الذى يقوم بربطه . ان وحدة الوعى لدى كانط معاصرة تماما لوحدة العالم ، والشك المنهجى لدى ديكارت لا يجعلنا نفقد شيئا مادام العالم كله - على الأقل داخل خبرتنا - متحد بالكوجيتو ملازم له ومثاثر . ان العلاقات القائمة بين الذات والعالم ليست ملزمة للطرفين بشكل دقيق لأنها لو كانت كذلك لكان وجود العالم مؤكدا لدى ديكارت ومعطيا مع الكوجيتو ، ولما تحدث كانط عن « الثورة الكوبرنيكية » (١) .

ويرى ميرلوبونتي ان العالم يظل قائما قبل أى تحليل أقوم به ومن الزائف استخلاص العالم من مجموعة مركبات *synthèses* تربط بين الاحساسات ثم المظاهر الواضحة للموضوع أو الشىء ، بينهما فى الواقع ان المركبات والاحساسات ما هى سوى نتاج للتحليل ولا تتحقق قبله . فعندما أبدا فى التفكير يكون تفكيرى فى شىء غير مفكر ، ولا يستطيع الفكر ان ينكر ذاته كحدث ، ومن هنا يبدو لذاته كخلق أصيل أو كتحغير فى بنية الوعى ،

(1) David Carr. Merleau - Ponty Incarnate consciousness in Schader (ed.) Op. Cit. pp 369 - 422, p. 375.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception Op . Cit. p. IV.

ويكون عليه أن يتعرف على العالم المعطى أمام الذات ، بتجاوزا عملياته الخاصة ، وذلك لأن الذات معطاء أمام نفسها . وعلى أن أصف الواقع وليس على أن أقوم ببنائه أو تكوينه . فالواقعي هو مجل للوصف وليس موضوعا للبناء أو التأسيس (٢) .

ويعرف ميرلوبونتي الإدراك الحسي « هورا ليس علما للعالم ولا حتى فعلا بل هو اتخاذ لموقف مقصود . انه القاعدة التي تشتق منها الأفعال ، وهو مفترض من جانبها » . ويرفض ميرلوبونتي اعتبار العالم مجرد موضوع أمك في يدي قانون تكوينه بل نظر إليه على أنه البيئة الطبيعية والمجال لكافة أفكارى وإدراكتى الواضحة . والحقيقة لا تسكن فقط الانسان الداخلى أو بمعنى أصح لا يوجد ما يدعى الانسان الداخلى ، فالانسان موجود فى العالم وهو يتعرف على نفسه داخل العالم . وعندما أرجع الى نفسى ابتداء من الوجود بالمعنى العلم أو من وجود العلم أجد ذاتا متجهة نحو العالم ولا اعتبرها فمستندزا للحقيقة الباطنة Valeur intrinsèque . ومن هنا نرى المعنى الحقيقى للرد الفنونولوجى الشهير . ومما لا شك فيه ان هوسرل - فى رأى ميرلوبونتي - لم يهتم بمسألة اخرى قدر اهتمامه بهذا ، وذلك من أجل فهم نفسه . كما انه لم يرجع الى موضوع قدر رجوعه الى الرد حيث ان « موضوع الرد » شغل موقعا هاما لديه : لقد اعتبر الرد أو الاحالة la réduction لفترة طويلة حتى فى الكتابات الحديثة - رجوعا الى الوعى المتعال الذى يتضح أمامه العالم فى شفافية مطلقة ، ويشوبه من وقت لآخر مخبوءة من الإدراكات يقع على عاتق الفيلسوف إعادة تكوينها ابتداء من نتائجها . وهكذا يصبح احساسى باللون الأحمر تعبيرا عن أحمر محسوس . وهذا بدوره تعبيرا عن سطح أحمر ، وهذا بدوره تعبيرا عن قطعة من الكارثون الأخضر وهذا بدوره أخيرا تعبيرا عن شئ أحمر كهذا الكتاب مثلا . وهكذا لا يكون العالم سوى « معنى للعالم » ويكون الرد الفنونولوجى مثاليا بمعنى مثالية متعالية تتعامل مع العالم باعتباره وحدة قيمة لا تنقسم

(2) Ibid p. V

بين انسان وآخر . بينما على العكس توجد مشكلة الآخر بالنسبة لهوسرل
والذات الأخرى alter ego تمثل تناقضا paradoxe فإذا كان الآخر
حقيقة هو وجود لذاته pour soi يتجاوز ذاته بالنسبة لى ، وإذا
كنت أنا وهو توجد الواحد من أجل الآخر وليس من أجل الله ، فيتمين
عندئذ ان يظهر الواحد أمام الآخر كما يتعين أن يكون لكل منا مظهرا
خارجيا ، بالاضافة الى ضرورة وجود منظور للوجود من أجل الآخر
- رؤيتي للآخر ورؤية الآخر لى - بخلاف منظور الوجود لذاته - رؤيتي
لنا لذاتي ورؤية الآخر لذاته . ولا يمكن أن يتجاوز داخل كل منا المنظوران
لأى ان اكون فى هذه الحالة ما يراه الآخر ولن يكون الآخر ما اراه أنا .
فلا بد ان اكون انا مظهرى الخارجى ويكون جسم الآخر هو نفسه (١) .

ويرى ميرلوبونتي ان هذا التناقض وهذا الجدل من الذات الى
الآخر غير ممكن الا اذا تم تعريف الذات والآخر من خلال هوقفهما لا من
خلال التحرر من كل تلازم . معنى ذلك أن الفلسفة اذا لم تنتهى مع
رجوعي الى ذاتي ، واذا اكتشفت أنا من خلال التفكير ليس مجرد وجودي
بالنسبة لذاتي وانما ايضا امكانية تواجد « متفرج اجنبى » ، أى ابن
اذا كنت لم ازل فى اللحظة التى احس فيها بوجودي والى نهاية تفكيرى
افتقد تلك الكثافة المطلقة التى تجعلنى اخرج من الزمان ، فأتى اكتشف
فى ذاتي نوعا من الضعف الداخلى يحول دون أن اكون فردا. بشكل مطلق
ويعرضنى لنظرات الآخرين باعتبارى انسانا ضمن بشر آخرين ، أو على
الأقل وعيا ضمن وعى الآخرين . فحتى الآن كان الكوجيتو (*) ينتقض من
اهمية ادراك الآخر ويوجهنى الى أن الأنا لا تستطيع أن تدرك سوى
ذاتها . ذلك انه كان يقوم بتعريفى بواسطة الفكر الموجود لدى عن نفسى ،
وانا الوحيد الذى املك هذا الفكر ، على الأقل فى هذا الاتجاه النهائى
ultime . وحتى لا يصبح الآخر كلمة لا معنى لها فيتعين عدم رد

(1) Ibid VII.

(*) مستخلص اجزاء منفصلة فى الفصل القادم للحديث عن
الكوجيتو وعن الآخر بقدر اكبر من التفصيل .

وجودى الى وعى بائى موجود ، وان يشمل هذا الوجود الوعى الذى من الممكن ان املكه وبالتالي تجسدى فى طبيعة معينة وامكانية وجود موقفه تاريخى . فلا بد ان يكتشف الكوجيتو وجودى فى موقف وفى هذه الحالة فقط تستطيع الذاتية المتعالية - كما يقول هوسرل فى « أزمة العلوم الأوربية » (جزء غير منشور) - ان تصبح ذاتية متبادلة .

وباعتبارى ذات متاملة فانى استطيع النظر الى العالم والأشياء باعتبارها متميزة عنى ، مادمت لا احيا بالتاكيد بالطريقة التى توجد بها الأشياء . ويتعين على أيضا ان استبعد فكرة جسمى كشيء ممتد بين الأشياء او كمجموعة من العمليات الفيزيائية الكيميائية . الا ان هذا الكوجيتو الجديد الذى اكتشفه بهذا الشكل له مكانة فى العالم الفنونولوجى وان لم يكن موجودا فى الزمان والمكان الموضوعى . وهكذا اكتشف داخل ذاتى العالم الذى كنت ميزته عن نفسى باعتباره مجموعة من الأشياء او من العمليات المترابطة بواسطة علاقات سببية ، اكتشفه بداخلى باعتباره افقا دائما لكل تأملتى ، وباعتباره بعدا لا يكف عن محاولة ايجاد موقف لنفسى بازائه . ولا يقوم الكوجيتو الحقيقى . . . *le véritable cogito*

بتعريف الذات بواسطة الفكرة الموجودة لديه عن الوجود ، ولا يرد يقين العالم الى يقين الفكرة عن العالم ، ولا يضح مكان العالم معنى هذا العالم . انه على العكس يتعرف على فكرى ذاته باعتباره واقعة مغتربة ويستبعد كل شكل من اشكال المثالية ، وذلك عن طريق كشفه لى باعتباره « وجود داخل العالم » *être au monde* (١٠) .

ولأننا فى كل جزء منا فى علاقة مع العالم فان الطريقة الوحيدة لرؤية ذاتنا تكمن فى تعليق هذه الحركة ورفض المشاركة فيها ، او عن طريق وضعها خارج اللعبة . ولا يعنى هذا فيما يرى هوسرل رفض اليقين بالنعنى العام او رفض الموقف الطبيعى - فهما على العكس يشكلان موضوعا ثابتا للفلسفة - وانما لأن كل فكر يفترضهما فانهما يميزان دون ان يلحظهما احد ، وعلينا كى نوقفهما ونضمهما فى مجال الرؤية ان نتوقف للحظة . وفضل صيغة للرد ، فيما يرى ميرلوبونتى هى التى اعطاها يوجين فنك

«..... Eugen Fink ، مساعد هوسرل ، عندما تحدث عن موقف
الدهشة بأزاء العالم . ان التفكير لا ينسحب من العالم نحو الوعي
باعتباره اساسا للعالم ، وانما هو يعتمد كى يرى التعاليات وهي تنبثق .
انه يعد خيوطه القصدية التى تربطنا بالعالم كى يجعلها تتضح ، وهو وحده
وعى بالعالم لانه يكشفه باعتباره غريبا ومتناقضا . ان التعالى الذى
قدمه ليس هو التعالى الموجود لدى كانط ، ويأخذ هوسرل على كانط
ان فلسفته هى فلسفة العالم الدنيوى لأنها تستغل العلاقة التى تربطنا
بالعالم ، وهى محرك الاستنباط المتعال ، كى تجعل العالم متاخلا مع
الذات ، وذلك بدلا من ان تتخذ موقف الدهشة وتدرك الذات باعتبارها
تعال « transcendane » نحو العالم (١) .

وما دمتنا فى العالم ، كما يرى ميرلوبونتى ، وما دامت أفكارنا تأخذ
مكانها فى التيار الزماني الذى تحاول الامساك به ، فانه لا يمكن ان
يوجد فكر يحوى كل فكرنا . وكما يقال فان الفيلسوف مبتدىء بامتزاز
ويعنى هذا انه لا يعتبر الأشياء التى توصل اليها البشر او العلماء شيئا
مكتسبا . وهذا يعنى ان علينا الا ننظر الى الفلسفة كشيء مكتسب
بالنسبة للحقيقة التى تفصح عنها ، بل هى خبرة متجددة بالنسبة
لبداياتها ، وهى كلها عبارة عن وصف لهذه البداية ، والفكر الراديكالى
ما هو اخيرا سوى وعيا بأنه يعتمد على حياة غير قائمة على التفكير
تمثل موقفه المبدئى الثابت والنهائى . ان الرد الفنونولوجى ، فيما يرمى
ميرلوبونتى ، بعيدا عن كونه كما يظن البعض صيغة للفلسفة المثالية
هو صيغة للفلسفة الوجودية ، والوجود فى العالم « In - der - Welt »
« Sein » الخاص بهيدجر لا يظهر الا على اساس الرد الفنونولوجى (٢)

ان ميرلوبونتى يلقى ولا شك هنا ضوءا قويا على طبيعة فلسفته

(1) Ibid p. VIII

(2) Ibid p. IX.

التي تقوم على التزاوج بين الفنونولوجيا والوجودية كما يتضح بجلاء
من خلال تحليله للرد الفنونولوجي الذي عرضناه .

ويرى ميرلوبونتي أن هوسرل قد أساء فهمه ، خاصة فيما يختص
بالماهيات *essences* ، فكل رد فيما يرى هوسرل هو رد ايديتيكي
eidétique مع كونه متعال . وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نخضع
للتظرة الفلسفية كل ادراكنا الحسى للعالم دون ان نتوحد مع العالم ومع
فكرتنا عنه ومع اهتمامنا به ، وذلك بدون التراجع الى ما وراء التزامنا
كي نتركه يظهر ، ودون الانتقال من واقعة وجودنا الى طبيعة «ذ'
الوجود أي من الوجود الى الماهية *du Dasein au Wesen* . ومن الواضح
ان الهدف هنا ليس الماهية وإنما هو الوسيلة ، وما يجب أن نفهمه
ونضعه في حيز التصور هو ارتباطنا المؤثر مع العالم ، فهو الذئ
يستقطب كل تصوراتنا الراسخة . وضرورة المرور بالماهيات لا يعنى ان
الفلسفة تتخذها موضوعات لها وإنما على العكس ، فوجودنا شديد
الاندماج بالعالم لدرجة تحول دون معرفته بذلك في اللحظة التي يرمى
فيها في العالم ، وهو يحتاج الى مجال المثالية *chomp de l'idéalité*
كي يعرف زيفه ويتغلب عليه . وتعترف دائرة فينا - كما نعلم - بأننا
لا نرتبط بعلاقة سوى مع المعانى . فمثلا « الوعى » لا يمثل بالنسبة لها
ما نحن عليه ؛ وهو معنى متأخر ومعقد ولا ينبغى علينا استخدامه
الا بحذر وبعد أن نكون قد أوضحنا معانى اخرى عديدة ساهمت في
تحديده من خلال تطور اللفظ . وتقع هذه الوضعية المنطقية في
تقابل مع فكر هوسرل . ومهما تكن تداعيات المعانى التي أدت بنا في
النهاية الى الكلمة أو المفهوم « وعى » ، من خلال اللغة ، فان لدينا
وسيلة مباشرة لمعرفة ما تعنيه الكلمة : فلدينا خبرتنا بذاتنا ، بالوعى
الذى هو نحن . وتقاس على هذه الخبرة كل معانى اللغة وهى التي
تجعل اللغة تعنى شيئا بالنسبة لنا . ويقع على عاتق ماهيات هوسرل
جلب كافة العلاقات الحية للخبرة كما تجلب الشبكة الأسماك والاحياء

المأهية من اعهاق البحر . لذا يجب الا نقول مع وال wahl
ان هوسرل فصل الماهيات عن الوجود « (١) » .

ان الماهيات التي فصلها هوسرل هي ماهيات اللغة . ويرى
ميللوبونتي ان وظيفة اللغة هو . تواجد الماهيات في انفصال ، الا انه
انفصال ظاهري لان بواسطة اللغة تعتمد الماهيات على حياة الوعي
المسابقة على التنبوء . وفي سكون الوعي الاصيل يبرز امامنا ما تريد
الكلمة قوله ، بالاضافة الى ما تريد الاشياء قوله ايضا ، اي نواة المعنى
الاولى الذي تلتف حوله افعال التسمية وافعال التعبير (٢) .

ان البحث عن ماهية الوعي لا يعنى بالنسبة لميللوبونتنا تطوير
معنى الوعي والفرار من الوجود الى عالم الاشياء المنطوقة ، بل هو
محاولة لايجاد الوجود المؤثر لنا بالنسبة لى ، فواقعة الوعي هي
المقصودة بكلمة وعى ومفهوم وعى . ان البحث عن ماهية العالم ليس
هو البحث عما هو العالم على مستوى الافكار اذا ما جعلناه موضوعا
للحديث ، بل هو البحث عما هو العالم بالنسبة لنا فى الواقع قبل ان
يصبح موضوعا . ان المذهب الحسى *sensalisme* : « يختزل »
العالم عن طريق ملاحظة اننا لا نملك سوى انفسنا . والمذهب المثالى
المتعالى « يختزل » هو ايضا العالم لانه اذا كان يجعلنا يقينا فان هذا
يحدث على مستوى الفكر او الوعي بالعالم ، كانه رابطة بسيطة تضاف الى
معرفتنا بحيث يصبح مباطنا للوعي وبحيث يلغى وجوب وجود الاشياء .
وعلى العكس فان الرد الايديكى هو عبارة عن قرار باظهار العالم كما
هو قبل ان رجوع الى ذاتنا ، وهو طموح من اجل مساواة الفكر بحياة
الوعي غير المفكرة . فاننا امسعى الى العالم وادركه . واذا كنت أقول
مع المذهب الحسى انه لا يوجد الا « حالات الوعي » ، واذا كنت احاول
ان اميز بين ادراكاتى واحلامي عن طريق « معايير » *critères* ، فسوف

(1) J. Wahl. *Réalisme, Dialectique et misère*. l' Arbalets,
Automne 1942, non paginé cité par Merleau - Ponty . *Phénoméno-*
logie de perception Op. Cit. p. X.

(2) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la perception Op.*
Cit. p. X .

تفوتنى هكذا ظاهرة العالم . فاذا كنت أستطيع الحديث عن « أحلام » وعن « واقع » ، والتساؤل حول ما يميز المتخيل عن الواقعي ، ووضع « الواقع » موضع شك ، فذلك لأنى قمت بهذا التمييز قبل قيامى بالتحليل . ولأن لدى خبرة بالواقعي وخبرة بالخيالي - اذن لا تكمن المشكلة فى قدرة الفكر النقدي على الاتيان بنظائر ثانوية لهذا التمييز وانما تكمن المشكلة فى كيفية توضيح المعرفة التى لدى عن « الواقعي » ووصف الإدراك الحسى للعالم باعتباره يقوم باستمرار بتأسيس فكرتنا عن الحقيقة (١) .

ويتضح مما سبق أن السؤال الذى يتعين علينا الا نطرحه هو : هل ندرك فى الواقع عالما ما ؟ بل علينا أن نقول على العكس : هذا هو العالم الذى ندركه وبشكل الكثر عمومية ينبغي الا نتساءل عما اذا كانت الأشياء الواضحة حقائق ؟ وما اذا كان ما هو واضحا بالنسبة لنا يعتبر متوهما بالنسبة لبعض الحقائق فى ذاتها ، بسبب خطأ فى التفكير : لأننا مادما تحدثنا عن الوهم فمعنى هذا اننا تعرفنا على أوهام ، ولم يحدث هذا الا فى ضوء ادراك ما سيتضح فى نفس الوقت واقعيته . فالشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكد فى نفس الوقت قدرتنا على كشف الخطر ولا ينجح فى ابعادنا عن الحقيقة . اننا نوجد فى نطاق الحقيقة ، واليقين هو « خبرة بالحقيقة » . والبحث عن ماهية الإدراك الحسى لا يعنى اننا نفترض صحته وانما يعنى اننا نعرفه كمدخل الى الحقيقة أن يقين الإدراك الحسى ليس هو باليقين القاطع . والعالم ليس هو هذا الموضوع الذى أفكر فيه وانما هو هذا الذى احياه ، فانا مفتوح على العالم ولا شك اننى على اتصال به الا اننى لا املكه ، وهو لا ينضب . ويقال : « يوجد عالم ما » أو بالأحرى « العالم موجود » الا اننى لا أعقل هذه القضية المرتبطة بحياتى بأكملها . ان زيف أو اصطناع العالم هو الذى يجعله عالما تماما مثل زيف الكوجيتو الذى لا يعبر عن نقص فيه ، بل على العكس فهو الذى

(1) Ibid p. XI.

يجعلنا متأكدًا من وجودي ، أن المنهج الايديتيكي هو منهج الوضعية
الفنومولوجية الذي يقيم الممكن على الواقعي (١) .

الفنومولوجيا اذن هي موضوع للماهيات ، ليس باعتبارها موضوعات
منفصلة وانما باعتبارها وسائل للوصول الى الاشياء التي تعنيها. تلك
الماهيات . ولا تنفصل الماهيات عن الوقائع .، فلا يوجد عالم للماهيات
وعالم للوقائع وكل ما في الأمر ان الوقائع تتطلب افقا من الآلية
كي تنبثق داخل معناها . وتقوم اللغة بدور الوساطة لتقريب الاختلاف
وللتأكيد في الوقت نفسه على ان الماهيات تظل مرتبطة بشدة بعالم
الخبرة السابق على الاسناد . *prepredicative* . فالماهية ما هي
سوى معنى الواقعة ، وبهذه الطريقة هي عودة للعالم بهدف القاء الضوء
على واقعية . وهكذا يصل الرد الايديتيكي من خلال هذا الى وجود
العالم وشموله (٢) .

ويرى ميرلوبونتي ان مفهوم القصدية *intentionalité*
الذي كثيرا ما يذكر على انه الكشف الرئيسي للفنومولوجيا لا يفهم في
واقع الأمر الا ابتداء من عملية الرد او الاحالة . ان القصدية تعني ان
« كل وعي هو وعي بشيء ما » : وهذا ليس شيئا جديدا في رأي
ميرلوبونتي . فقد بين كانط في تفنيده للمذهب المثالي ان الإدراك الحسي
الداخلي مستحيل بدون الإدراك الحسي الخارجي وان العالم باعتباره
رابطة بين الظواهر يفترض وجوده داخل الوعي الذي أمكنه عن وحدتي ،
وهو الوسيلة التي لدى لتحقيق ذاتي باعتبارها وعيا . ان ما يميز
قصدية العلاقة الكانطية بموضوع معين هو ان وحدة العالم - قبل ان تثيرها
المعرفة - هي شيء نحياه باعتباره متكونا من قبل او موجودا من قبل
من خلال فعل تعبيرى . وقد بين كانط نفسه في كتابه « نقد الحكم
Critique du jugement » ان هناك وحدة بين الخيال والفهم ،

(1) Ibid p. XI - XII

(2) Gillon. On . Cit, p. 6.

ووحدة بين الذين يقومون بالفعل قبل الفعل . ففي خبرتى بالشئء الجبيل على سبيل المثال انا ابرهن على وجود انسجام بين المحسوس والتصور وبينى وبين الآخر الذى لا يملك هذا التصور(١) .

وعندما تحدث هوسرل عن غائية الوعى فقد أخذ عن « نقد الحكم » لكانط ولا يهدف هوسرل الى مضاعفة الوعى الانسانى بواسطة فكر مطلق يحدد له اهدافه من الخارج ، واما الموضوع يتحدد بواسطة الاعتراف بالوعى ذاته كمشروع للعالم ، وعى موجه الى عالم لا يستطيع ان يحيط به او يملكه ، ولكنه لا يستطيع سوى الاستمرار فى الاتجاه نحوه - بينما يملك وحدة قهرية تحدد للمعرفة هدفها . ولذا فقد عيز هوسرل بين قصدية الفعل *L'intentionnalité de L'acte* وهى القصدية الخاصة بأحكامنا ومواقفنا الارادية ، وهى الوحيدة التى تحدث عنها كانط فى كتابه « نقد العقل الخالص » وينين القصدية الفاعلة *L'intentionnalité* التى تشكل الوجدن الطبيعية السابقة على الاسناد القائمة بين العالم وحياتنا ، والتى تظهر فى رغباتنا وتقديراتنا وفى المنظر الطبيعى الذى نراه اكثر مما تظهر فى المعرفة الموضوعية ، وتتيح هذه القصدية الفاعلة النص الذى تسمى معرفتنا كى تكون ترجمة دقيقة له . ان صلنا بالعالم كما تفصح عن نفسها باستمرار لا تتضح من خلال التحليل . وتتمثل مهمة الفلسفة فى إعادة وضع هذه الصلة فى مجال رؤيتنا وإخضاعها للملاحظة(٢) .

وقد سبق أن تحدث ميرلوبونتى عن القصدية فى كتابه « بنيسة السلوك » فهى من الركائز الاساسية للفنومثولوجيا . وقد تبين ميرلوبونتى ان الوعى الذى تقوم عليه مقولة القصدية يوجد فى احتكاك فريد وبدائى مع العالم وهو موجه نحو هذا العالم . وكما توجد طرق مختلفة للوعى بائى موجود فى العالم فكذلك توجد طرق مختلفة للوعى بائى اقصد

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception p. XII.

(2) Ibid p. XIII

موضوعات هذا العالم . وبعض المقاصد واضحة بذاتها والبعض الآخر « نعيشه » أكثر ما نخضعه للمعرفة (١) .

ان القصدية الفاعلة التي قدمها ميرلوبونتي هي أكثر أشكال القصدية عمقا من حيث المعنى ، وهو ما تحاول الفنونولوجيا توضيحه ولذا فان أى اشارة لميرلوبونتي عن القصدية تعنى القصدية الفاعلة أكثر منها القصدية الواعية . وعن طريق القصدية الفاعلة يستطيع الوعى ان يحيط ذاته باطار أنسانى ، اطار يعيش فيه . وما يميز هذه القصدية هو انها بالرغم من سبقها على الاسناد الا انها أساس الأفعال الواضحة والمقصودة وأساس كافة الأحكام . هي علاقة بالوجود أكثر منها وحدة للمعرفة . ومن الواضح ان الاختيارات التي تقوم بها فى حياتنا تكون فى غالبيتها وجودية أو سابقة على الفكر ، وتستند على أنماط وجودية ذات جذور متينة ، وتعلن عن نفسها فى كافة أفعالنا وقراراتنا . ومادام الحديث عن الوعى فى عزلة عن العالم أو العالم فى عزلة عن الوعى هو حديث خال من المعنى فان ميرلوبونتي نظر الى القصدية كعملية ذات اتجاهين يتشكل فى داخلها كل من الوعى والعالم ، وذلك من خلال العلاقة المتبادلة بينهما . وقد ذهب ميرلوبونتي الى درجة انه نسب قصدية الى الظواهر فى العالم (٢) .

وهكذا استعان ميرلوبونتي بهذا المفهوم المتسع للقصدية كى يميز « الفهم ... la compréhension الفنونولوجى عن « التفهم » l'intellection الكلاسيكى الذى يقتصر على طبائع صادقة وثابتة ، وذلك كى تستطيع الفنونولوجيا أن تصبح فنونولوجيا التكوين une phénoménologie de la genèse . وسواء كنا بصدد شىء مدرك أو حدث تاريخى أو مذهب ، فالفهم يعنى التوصل الى القصد بأكمله . ليس فقط ما تمثله هذه الأشياء ، سواء كانت « خصائص » الشىء المدرك أو ذرة « الوقائع التاريخية » أو « الأفكار » التي قدمها المذهب .

(1) Laurie Spurling . Phenomenology and the social world. London : Routledge and Kegan Paul, 1977 p. 17.

(2) Ibid p. 18.

أى التوصل الى الطريقة الوحيدة للوجود . وهى التى تعبر عن نفسها من خلال خواص الزلظ او الزجاج او قطعة الشمع ، ومن خلال كل وقائع ثورة ما ، ومن خلال كافة افكار فيلسوف ما . ففى كل حضارة علينا أن نبحث عن « الفكرة » بالمعنى الهيجلى ، ولا يعنى هذا البحث عن قانون، ذى نمط مادي رياضى قابل للمعرفة بواسطة فكر موضوعى ، وانما يعنى الصياغة الخاصة بسلوك وحيد ازاء الآخر والطبيعة والزمان والملوك . وتعتبر هذه الطريقة هى طريقة محددة لوضع العالم فى شكل محدد يستطيع بعد ذلك المؤرخ أن يسترجعه ويفترضه . فهذه هى أبعاد التاريخ . وأزاء هذه الأبعاد لا يوجد كلام او فعل انسانى ، سواء كان يحدث بحكم العادة او بدون قصد الا وكان له معنى(١) .

وتصبح هكذا الفنونولوجيا ، من خلال هذا المفهوم للقصدية حيث يصبح الوعى حياة وليس فعلا ، تصبح فنونولوجيا المصادر ، فنستطيع الاتصال بالقصدية الكاملة ، أى بطريقة وجود زلظة ما او ثورة ما . وهكذا يؤدى بنا مفهوم القصدية الفاعلة الى مستوى يتصل فيه الفكر بشكل أصيل بمعنى الوجود من خلال التاريخ ، مما يتيح لنا رؤية شرائح التاريخ كتعبيرات عن وجود واحد(٢) .

وعند هذه النقطة يطرح ميرلوبونتي تساؤلا هاما، وبخطيرا : هل يتعين أن نفهم التاريخ ابتداء من الايديولوجيا أم من السياسة أم من الدين أم من الاقتصاد ؟ هل علينا أن نفهم مذهب ما من خلال مضمونه الظاهر أم عن طريق سيكولوجية المؤلف واحداث حياته ؟ ويجب هو نفسه على تساؤله بأن علينا أن نفهم بكل الطرق فى آن واحد . فكل شيء له معنى وسوف نجد من خلال كافة العلاقات بنية واحدة للوجود . فكل وجهات النظر صادقة بشرط الا نعزلها وبشرط أن تذهب الى عهق التاريخ وتتضم الى المحور او التواء الوحيدة للمعنى الوجودى الذى يتضح

(1) Merleau - Ponty Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. XIII.

(2) Gillan Op. Cit. p. 6.

فى كل منظور . حقا ان التاريخ كما قال ماركس لا يمشى على رأسه ولكن من الحقيقى أيضا انه لا يفكر بقدميه . أو بالأحرى علينا الا نشغل أنفسنا « برأسه » أو « بقدميه » وإنما بجسمه . وكل التفسيرات الاقتصادية والنفسية لمذهب ما صادقه مادام الفكر لا يفكر على الاطلاق الا ابتداء مما هو عليه . وحتى التفكير الذى يدور حول مذهب معين لا يكون كاملا الا اذا نجح فى الالتقاء مع تاريخ المذهب ومع التفسيرات الخارجية ، وإعادة وضع الاسباب ومعنى المذاهب داخل بنية الوجود . فانه يوجد على حد تعبير هوسرل مكونات للمعنى *genése* : *Sinnigenesis du sens* تنبئنا وحدها فى التحليل الأخير عما يريد المذهب « التعبير عنه » ، ومثله فى ذلك مثل الفهم يتعين على النقد أن يتابع ذاته فى كافة المستويات . ولا يمكننا أن نكتفى من أجل فض مذهب معين أن نربطه بحادث معين أو بحياة المؤلف : فالمذهب يعنى أبعد من ذلك . فانه لا يوجد حادث خالص داخل الوجود أو داخل المشاركة فى الوجود *coexistence* مادام كلاهما يستوعب الصدفة كى يجعل منها شيئا معقولا . وكما أن التاريخ فى الحاضر لا يتجزأ فهو كذلك هى الحقبات التالية . وتبدو كافة الحقبات التاريخية بالنسبة لإبعادها الأساسية كتعبيرات عن وجود واحد أو فصول من قصة واحدة - لا تعلم حتى الآن ما اذا كان لها نهاية أم لا ، ولأننا موجودون فى العالم فقد حكم علينا بالمعنى ، ولا نستطيع أن نفعل شيئا أو نقول شيئا لا يكون له اسم فى التاريخ (١) .

وهكذا تحولت القصدية من بنية أساسية للوعى وموضوعه الاساسى ووسيلة للتوصل الى نظرية للتأسيس عند هوسرل الى قصدية فاعله بها دور جديد لدى ميرلوبونتى . فأصبحت وظيفة القصدية الأساسية هى كشف العالم باعتباره جاهزا من قبل وموجودا من قبل . فأصبح للقصدية

(1) Merleau - Phénoménologie de la perception . op. cit. p.

تصورا متمسا يجعلها لا تنطبق على افعالنا الواعية فحسب وانما تلقى
ايضا الضوء على علاقتنا الكاملة بالعالم وسلوكنا تجاه الآخرين (١) .

ومما لا شك فيه ان اهم مكسب للفنومولوجيا فى راي ميرلوبونتي
يكن فى انضمامها الى اقصى الذاتية والى اقصى الموضوعية فى تصورهما
للعالم او للعقلانية *rationalité* . وتقاس العقلانية بالتحديد
على الخبرات التى تتبدى فيها . ويعنى وجود العقلانية ان الآفاق
المستقبلية تتوافق وان الادراكات تتأكد ، فيظهر المعنى . ولكن ينبغي
الا ينعزل المعنى او يتحول الى عقل مطلق او الى عالم بالمعنى الواقعى .
وليس العالم الفنومولوجى هو ذلك العالم التابع من الوجود الخالص
وانما هو المعنى الذى يظهر فى التقاء خبراتى ، وفى التقاء خبراتى
بخبرات الآخرين بواسطة التداخل بين بعضها البعض . انه لا ينفصل
اذن عن الذاتية *subjectivité* او عن الذاتية المتبادلة
intersubjectivité التى تتأسس وحدتها على استعادة خبراتى
السابقة داخل خبراتى الحالية ، وخبرات الآخرين داخل خبراتى
الخاصة (٢) .

ويعتبر ميرلوبونتي ان تأمل الفيلسوف قد وصل للمرة الاولى الى
درجة من الوعى تجعله لا يحقق نتائج فى العالم . فالفيلسوف يحاول
ان يفكر فى العالم وفى الآخر وفى ذاته وان يدرك العلاقات التى تربط
بين الجميع . ولكن الذات المتأمل والملاحظ الموضوعى لا يلتقيان بعقلانية
معطاه من قبل وانما يقومان بتأسيس أنفسهما وتأسيس العقلانية بواسطة
مبادرة لا يوجد ما يضمنها داخل الوجود ، وانما يركز حقها كاملا على
السلطة الفعالة التى تضيفها علينا كى نتحمل مسؤولية تاريخنا . فليس
العالم الفنومولوجى تفسيرا للوجود القائم من قبل وانما هو اساس
الوجود ، والفلسفة ليست انمكاسا لحقيقة موجودة من قبل وانما هى

(1) Spiegelberg. Op. Cit. p. 535.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie la perception, Op. Cit.
p. XV.

مثل الفن تحقيق لهذه الحقيقة . وقد نتساءل كيف يكون هذا التحقق ممكنا ؟ وما اذا كان لا يلتقى داخل الأشياء بعقلانية قائمة من قبل ؟ ولكن نرى الواقع ان العقل الكوني (اللوغس) وهو الوحيد الموجود من قبل ليس سوى العالم ذاته ، والفلسفة التى تنقله الى الوجود المتجلى لا تبدأ من نقطة كونها ممكنة : انها واقعية وحقيقية مثل العالم الذى هى جزء منه . ولا يوجد فرض تفسيري اوضح من الفعل نفسه الذى نستطيع بواسطته ان نستعيد هذا العالم الناقص كى نجعله كاملا ونجعله موضوعا لتفكيرنا (١) .

العقلانية ليست اذن مشكلة وليس وراءها مجهول نحاول تحديده استنباطيا او ننتهت منه استقرائيا : اننا نعيش فى كل لحظة أعجوبة تتمثل فى ارتباط الخبرات ، ولا يوجد من يفوقنا علما بكيفية حدوثها مادما نحن محور هذه العلاقات . ولا يشكل العالم والعقل أى مشكلة ، فاننا نستطيع القول - اذا أردنا - انهما غامضان ، الا ان هذا الغموض هو تعريف لهما ولا نستطيع ان نزيلة ببعض الحلول فهو يستعصى على الحل . والفلسفة الحق هى : ان نتعلم من جديد كيف نرى العالم ، وبهذا المعنى فكل تاريخ يروى يمكن ان يشير الى العالم بنفس « العمق » الموجود فى بحث فلسفى . فتحن نأخذ مصائرنا بايدينا ونعد مسئولين عن تاريخنا ، وذلك بواسطة التفكير وايضا بواسطة قرار نلتزم به فى حياتنا ، وفى الحالتين نجد انفسنا بصدد فعل عنيف *un acte violent* يتأكد من خلال الممارسة (٢) .

واننا لثرى هنا إعادة تاويل لتصور هوسرل . فقد كان هدف هوسرل الواضح هو العثور على الأساس البعيد لكل معرفة ممكنة فى الذاتية الخالصة . وقد قام ميرلوبونتى بنقل مركز الجاذبية الى الفنونولوجيا ، فهو يرفض الرجوع الى الذاتية ويحاول توحيد المنظور الذاتى والمنظور الموضوعى من خلال ما يمكن ان نسميه الفنونولوجيا

(1) Ibid, p. XV

(2) Ibid p. JV - XVI.

ذات القطبين *bipolar phenomenology* . كما يوجد اختلاف آخر له دلالاته فى دور العامل الموحد لدى ميرلوبونتى وهو « العالم » . ففلسفة ميرلوبونتى لا تتخذ بالتاكيد العالم مركزا لها وذلك بالرغم من انها جعلت العالم اساسا لها وذلك تدريجيا وبشكل متزايد من خلال اهتمامها بوصف عالم الحياة *Lebenswelt* . لقد أكد ميرلوبونتى كما أكد هوسرل من قبل على العقلانية ، الا انها تختلف فى مدلولها عن عقلانية هوسرل . فالعقلانية تعلن عند ميرلوبونتى عن التزامها بكشف لغز العالم ولغز العقل ويطلق عليها ميرلوبونتى احيانا « الالتزام » و« احيانا » « الفعل العنيف » الذى يبرر ذاته من خلال الممارسة(١) .

ويوضح ميرلوبونتى فى نهاية مقدمة كتابه « فنومولوجيا الادراك الحسى » رؤيته لدور الفنومولوجيا ، فهى باعتبارها كسفا للعالم تعتمد على نفسها أو أكثر من ذلك تؤسس نفسها . وكل المعارف تعتمد على خلفية من المصادر وعلى اتصالنا بالعالم باعتباره اول تأسيس للعقلانية . والفلسفة باعتبارها فكرا راديكاليا تحرم نفسها من حيث المبدأ من هذا المورد . ولما كانت هى أيضا قائمة داخل التاريخ فانها تستخدم بدورها العالم والفكر الذى تأسس من قبل . وعليها أن توجه لنفسها ذلك التساؤل الذى توجهه الى كافة المعارف . وهكذا تتضاعف الى ما لا نهاية ، وتصبح كما يقول هوسرل حوارا أو تأملا لا نهائيا . وفى الحدود التى تستمر فيها وفيه لمقصدها فانها لن تعلم أبدا الى أين تتجه . ان عدم اكتمال الفنومولوجيا وشكلها الدال على أنها لا زالت فى حالة شروع *son allure inchoative* ليست علامات دالة على الفشل ، بل هى اشياء لا يمكن تفاديها لأن مهمة الفنومولوجيا هو كشف غموض العقل . فاذا كانت الفنومولوجيا حركة قبل أن تكون مذهبيا أو نسقا ، فان هذا لا يرجع للصدفة أو للتضليل . فهى مجردة مثل عمل بلزاك أو بروسر

(2) Spiegelberg Op., Cit. p. 535,

أوفاليرى أو سيزان - بنفس نوعية الاهتمام والدهشة ، وب نفس مطلب
الوعى ، وب نفس ارادة الوصول الى معنى للعالم أو التاريخ فى مرحلته
الناشئة : وتمتزج الفنونولوجيا فى ضوء هذه الصلة مع جهد الفكر
الحديث (١) .

لقد ذهب ميرلوبونتى فى فنونولوجيته الى أبعد مما ذهب اليه
هوسرل ونستطيع ان نقول ان ميرلوبونتى وضع تصورا للفنونولوجيا فهو
وان كان حاول ان يفسر كل فلسفة هوسرل الا انه استخرج من الفلسفة
الفنونولوجية مبادئ فلسفة وجودية جديدة تعود الى الواقع وتعترف
بالعالم المدرك . والحق ان الواقع - فى نظر ميرلوبونتى - نسيج محكم
ليس من شأنه ان ينتظر أحكامنا حتى يميز الظواهر الحقيقية عن الأوهام
المتخيلة ، كما ان العلاقة القائمة بين الانسان وعالمه انما هى منذ البداية
علاقة مشاركة تقوم على التبادل . ومن هنا فان الإدراك الحسى هو فى
صميمه جهود الى الأشياء ، ورجوع الى تلك المعرفة الأولية السابقة
على كل معرفة علمية ، ان لم نقل بأنه أسلوب من أساليب الكينونة
فى العالم (٢) .

(1) Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception* Op.

Cit. p. XVI.

(٢) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصر ، مرجع

سابق ، ص ٥٤٥

الفصل الثالث

عناصر الفنونولوجيا الوجودية

تمهيد

أولا - الجسم

- ١ - النظرة .
 - ٢ - الجسم كموضوع .
 - ٣ - مكانية الجسم وحركته .
 - ٤ - الجسم باعتباره موجودا جنسيا .
 - ٥ - الجسم واللغة .
- ثانيا - الادراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم .
- ثالثا - الاخير .
 - رابعا - الكوجيتو .
 - خامسا - الزمانية .
 - سادسا - الحرية .

توبيخ :

استعرضنا فى الفصلين السابقين الأول والثانى الخلفية التى تساعدنا على الخوض فى عناصر الفنونولوجيا الوجودية أو مكوناتها . فقد حاولنا من ناحية القاء الضوء على تكوين ميرلوبونتى الفلسفى واللؤثرات التى وجهت فكرة تلك الواجهة التى رأيناها تتبدى فى كتاباته ، وذلك فيما عالجناه فى الفصل الأول . كما أوضحنا من ناحية أخرى تطور الفنونولوجيا الوجودية لديه وما أدخله من تعديلات جوهرية على الفنونولوجيا التقليدية كى تلتقى باتجاهه الوجودى فتشكل مؤلفا أصيلا يرتبط بالعالم والحياة والآخرين ، وذلك فيما استعرضناه فى الفصل الثانى من الرسالة .

واننا لنرى الآن أن ما سبق قد مهد الطريق لىؤدى بنا بالضرورة الى الموضوع الأساسى والجوهرى المتمثل فى كشف هذه الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى وأظهارها الى الضوء ، وذلك عن طريق معالجة عناصرها كما تحدث عنها ميرلوبونتى ووضعها كى تكون فيما بعد أساسا لرؤيته لكافة العلوم الإنسانية من سياسة واجتماع وعلم نفس وتاريخ ولغة بالإضافة الى جعلها أساسا للفن والأدب .

أولا - الجسم :

لقد اهتم ميرلوبونتى مثل باقى الفلاسفة الوجوديين بدراسة الجسم ، بل لقد فاق اهتمامه بهذا الموضوع أى فيلسوف آخر . فالجسم هو أساس كل شىء لديه : الوجود متجسد ، وأنا أهرتك الآخرين من خلال جسمى وكذلك كافة الأشياء فى العالم . ويشغل موضوع الجسم الجزء الأكبر من كتابته « فنونولوجيا الإدراك الحسى » بل نستطيع القول أن الكتاب بأكمله يدور حول هذا الموضوع . وأن أكثر

ما يميز فنومولوجية ميرلوبونتي هو محاولتها انزال الفنومولوجيا من مستوى الوعى الخالص الى مستوى الحياة الواقعية او تجسيدها فى وجود فردى وانسانى واجتماعى . حقا لقد أكد سارتر على دور الجسم الانسانى خاصة فى علاقته بفنومولوجيته الاجتماعية ، الا ان احد ن قبل لم يذهب الى مدى مماثلة الوجود الانسانى بالجسم الذى يجد نفسه متجسدا فىه .

لقد عنى ميرلوبونتي بدراسة الجسم بشكل منهجى مصحوب بالتحليل العلمى الدقيق مما جعله يتعرض للفسيولوجيا وعلم النفس واللغويات كى يتصل فى النهاية الى اقامة نظرية فى الجسم او ما يدعى « فنومولوجيا الجسم » . لقد درس الجسم باعتباره موضوعا فى علاقته بالفسيولوجيا وكخبرة فى علاقته بعلم النفس ، ثم تناول مكانية الجسم وحركته ثم تعرض للجسم باعتباره موجودا جنسيا ، وأخيرا اعتبره اداة للكلام :

١ - النظرة :

لقد بدأ ميرلوبونتي بتوضيح مشكلة الجسم فى ضوء الخبرة والفكر الموضوعى فى بداية فصله الضخم الذى يحمل عنوان « الجسم » فى « فنومولوجيا الادراك الحسى » . فكانت بداية الحديث عن النظرة (Le regard) . لقد رأى ان ادراكنا الحسى ينتهى بأشياء والشئ يبدو اثر تكوينه كسبب لكل الخبرات التى مرت بنا او التى قد نمر بها . فمثلا انا ارى المنزل المجاوز فى ضوء زاوية معينة ، ونراه بشكل مختلف اذا نظرنا اليه من الضفة الغربية لنهر السين وبشكل آخر اذا نظرنا اليه من الداخل ، وبشكل مخالف اذا وجهنا النظر من الطائرة ، بينما المنزل ذاته ليس أحد هذه الأشكال ، بل هو على حد تعبير ليبنر المهندس نهذه المنظورات وكافة المنظورات الممكنة ، أى هو الحد الخالى من المنظورات حيث نستطيع ان نشقق كل المنظورات ، انه المنزل بدون أى نظرة موجهة اليه .

ويتساءل ميرلوبونتي : ما معنى هذه الكلمات ؟ اليس النظرة هي نظرة تنطلق من مكان ما ؟ والقول بأن المنزل هو هذا الشيء غير المنظور اليه من أى جهة ، الا يعنى هذا أنه غير مرئى ؟ الا انى حين أقول انى أرى المنزل بعينى ، فبالتأكيد انا لا أقول شيئاً قابلاً للنقاش : فأنا لا أعنى أن عيناى كعضوين ماديين يقومان بعملهما ويجعلتاى أرى المنزل ، فاذا ساءلت نفسى فأتى أجد أتى لا أعلم شيئاً . انى أريد أن أعبر هنا عن طريقة معينة للوصول الى الشيء : عن طريق النظرة ، وهى لا تقل ثباتاً عن تفكيرى ، وهو الذى أعلمه بشكل مباشر . ونحن فى حاجة الى فهم كيف تعمل الرؤية ، والنظرة دون أن تكون منغلقة فى منظورها الخاص(١) .

وأى أركز نظرى فى أثناء الرؤية على جزء من المنظر ، فيجعله هذا يحيا ويمتد أمامى ، بينما تنسحب الأشياء الأخرى الى الهامش وتتدخل فى سبات الا أن هذا لا يعنى أنها تكف عن الوجود . وهكذا تتحول تلك الأشياء الى آفاق ويظهر فى مجال الرؤية الموضوع الذى أركز عليه حالياً . فيعتبر الأفق اذن هو الشيء الذى يضمن هوية الموضوع خلال تفحصى له . وبعبارة أخرى انا انتظر الى موضوع ما فيعنى هذا انى أسكته وبالتالي الاحظ كل الأشياء حسب الوجه الذى تعطيه للموضوع الذى انتظر اليه . وهكذا أرى موضوع رؤيتى تحت زوايا مختلفة وكل نظرة أوجهها الى موضوع ما نتردد فى الحال ضمن كل موضوعات العالم التى أدركها باعتبارها تساركة فى الوجود ، لأن كل واحد منها هو ما تراه « الموضوعات الأخرى فيه » . فيحتاج ما قلناه قبلا الى تعديل ، فالمنزل ذاته ليس ذلك الشيء غير المنظور اليه من أى جهة من الجهات ، بل هو المنزل المرئى من كل الجهات . فالموضوع المكتمل شفاف ويخترقه من كل الجهات عدد لا نهائى من النظرات تتقاطع فى عمق ولا تترك أى شيء مختلفياً(١) .

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la Perception . Op Cit. p. 81.

(2) Ibid. p. 82 - 83.

وما قلناه عن المنظور المكاني نستطيع أن نقوله عن المنظور الزماني .
 فإذا نظرت الى المنزل بانتباه، وتدور فكر مسبق فاني أجد فيه لمحة ازلية
 éternité . فما لا شك فيه اني أرى المنزل من نقطة معينة من زماني ،
 ولأكنه نفس المنزل الذي رأيته بالأمس ، أقل يوماً في العزلة، وهو نفس
 المنزل الذي يراه طفل أو عجوز . وبالتأكيد ان المنزل ذاته ، عمره
 والتغيرات التي تطرأ عليه ، موجود اليوم ، حتى لو انهار في الغد ،
 وتظل هذه حقيقة دائمة ، وكل لحظة في الزمان شاهدة على اللحظات
 الأخرى وكل حاضر يقيم نقطة من الزمان تتطلب موافقة كل
 النقاط الأخرى . وتنتهي الى القول بأن الموضوع مرئي في كل زمان
 كما هو مرئي من كل الجهات ، وينفس الوسيلة وهي بنية الأفق .
 إن الجاضر يمسك بيده الماضي المباشر دون أن يضعه كموضوع ، كما يمسك
 الماضي المباشر بدوره الماضي المباشر السابق عليه ، وهكذا نستطيع
 القول بأن الزمان الذي مر نستطيع إمساكه وإدراكه في الجاضر . . . ونفس
 الوضع يحدث بالنسبة للمستقبل وشيك الوقوع « imminent » الذي يكون
 له بدوره أفق الوشيك . وهكذا يمكن لحاضري أن يكف عن كونه حاضرا
 فعليا يضي ويتحطم بمرور الزمان ، وإنما يصبح نقطة ثابتة يمكن التعرف
 عليها في زمان موضوعي . إلا أن نظرتي الانسانية لا تزال ، فيما يرى
 ميرلوبونتي ، تضع الشيء كوجه واحد حتى لو كانت تنشده - مستعينة
 بالآفاق - كافة الأوجه الأخرى . لا نستطيع رؤيتي هذه أن تحثك بالرؤى
 السابقة أو برؤى البشر الآخرين إلا بواسطة الزمان واللغة (1) .

وتجعل نشوة الخبرة كل ادراك لني أدراكاً لشيء ما . وكنتيجة
 لسيطرة فكرة الوجود على ، ونسباتي لمنظور خبرتي فاني اعامل
 الوجود كموضوع واستبطه من الرابطة القائمة بين الموضوعات . ويعتبر
 ميرلوبونتي جسمه وجهة نظره نحو العالم باعتباره شيئاً بين اشياء
 هذا العالم . أما الوعي الموجود لدى من قبل ازاء نظرتي باعتبارها
 احد وسائل المعرفة فاني أقوم باخفائه واعامل عيني كاجزاء صغيرة

(1) Ibid p. 83.

من المادة . ومن ثم تأخذ العينان مكانا في نفس المكان الموضوعى الذى
احاول ان اضع الموضوع الخارجى فيه ، واعتقد انى اشتق المنظور
المدرک عن طريق عرض الأشياء على شبكية العين . وبالمثل فانى
اعامل تاريخى الادراكى كنتيجة لعلاقتى مع العالم الموضوعى ، فيصبح
حاضرى - وهو وجهة نظرى عن الزمان ، ولحظة من لحظات الزمان -
انعكاسا للزمان العام او جانبيا مجردة منه (٢) .

ويرى ميلويونتى انى اذا كنت ابدا من الخبرة فانى انتقل بعد
ذلك الى الفكرة . وتدعى الفكرة مثل الشيء أنها هى نفسها بالنسبة
للجميع ، صالحة لكل الأزمنة وكل الأمكنة . ويبدو اخيرا تفرد الشيء
فى نقطة من الزمان والمكان الموضوعيين كأنه تعبير عن قدرة مقررة عامة .
ويقول هوشل فى هذا الصدد : « انى أفهم ، بواسطة القدرة على
الحكم التى تكمن فى عقلى ، ما اعتقدت انى اراه بواسطة عيناى » (١) .
وانا لا اهتم عقب ذلك بجسدى ولا بالزمان ولا بالعالم كما احياهم فى
المعرفة السابقة على الاسناد ، وفى الاتصال الداخلى بينى وبينهم .
ولا اتحدث عن جسدى سوى كفكرة وعن العالم كفكرة وعن فكرة المكان
وفكرة الزمان . وهكذا يتكون فكرا « موضوعيا » (٢) بالمعنى الموجود
لدى كيرجارد) ، خاصا بالمعنى المشترك أو الخاص بالعلم ، يجعلنا
فى النهاية نفقد الاتصال بالخبرة الادراكية . بالرغم من أنه هو ذاته
نتيجة هذه الخبرة والتعاقب الطبيعى لها ، وكل حياة الوعى هى
محاولة لوضع الأشياء ما دام الوعى ما هو الا وعيا - أى معرفة لذاته
عن طريق الرجوع الى ذاته والنظر اليها كموضوع يمكن التعرف عليه .
وبالرغم من ذلك فان وضع شيء واحد بشكل مطلق يعتبر موتا للوعى
ما دام ينظر الى الخبر بأكملها كأنها بللور Cristal ، اذا ما وضعناه
داخل سائل فانه يتبلور (٢) .

(1) Ibid p. 85.

(2) Ibid p. 87.

(1) Ibid . p. 86.

ولا نستطيع فيما يرى ميرلوبونتي أن نظل في هذا التعاقب بين عدم فهم أي شيء عن الذات وعدم فهم أي شيء عن الموضوع . وعلينا أن نجد أصل الموضوع في قلب خبرتنا ذاتها ، وأن نصف ظهور الوجود ، وأن نفهم كيفية وجوده بشكل متناقض كوجود في ذاته Pen - soi أمامنا . وبدون وضع أي افتراض مسبق أو أي تحيز ، سوف نتناول الفكر الموضوعي ولا نوجه إليه أي تساؤلات لا يوجهها هو لذاته . فإذا توصلنا إلى الخبرة القائمة خلفه فإن هذا لا يحركه سوى العوائق الخاصة به . فعلى أن ننظر إذن ، فيما يرى ميرلوبونتي إلى تكوين جسمنا كشيء أو كموضوع حيث أن هذا يعتبر لحظة خاسمة في تكوين العالم الموضوعي . وسوف نرى أن الجسم ذاته يتواري ، حتى داخل العلم ، أمام ما نريد أن نفرضه عليه . ومثلما لا يكون تكوين الجسم كموضوع سوى لحظة في تكوين الشيء ، فإن الجسم عن طريق الاتسحاب من العالم الموضوعي يأخذ معه خيوط القصدية التي تربطه بها حوله ، ويكشف لنا في النهاية عن الذات التي ندرك ، كما يكشف عن العالم المدرك (١) .

٢ - الجسم كموضوع :

يطرح ميرلوبونتي فكرة الجسم كموضوع أو كشيء *comme objet* وهو ما تقدمه الدراسات الفسيولوجية - كي يرى إلى أي مدى هذا حقيقي ، أم أن الجسم في الواقع يتجاوز هذا ولا يقتصر على كونه موضوعاً فيزيقياً . والموضوع أو الشيء هو يحكم تعريفه وجود مادي لا يعترف سوى بعلاقات خارجية وآلية تربط بين أجزائه أو بينه وبين الأشياء الأخرى ، سواء بالمعنى الضيق المتمثل في وجود حركة متلقاه ثم تنتقل عقب ذلك ، أو بالمعنى الواسع المتمثل في وجود علاقة بين وظيفة ومتغير . وإذا أردنا إدخال الكيان في عالم الأشياء وأخلاق هذا العالم عليه فلا بد أن نترجم أداء الجسم إلى لغة الوجود في ذاته . *En soi* ونكتشف وراء السلوك الاعتماد المتبادل بين مثير ومتلقى (١) .

(1) Ibid p. 86 .

وقد ناقش ميرلوبونتي هذه الأفكار من قبل فى « بنية السلوك » وهو ما سبق أن عرضناه فى صفحات سابقة .

أما إذا تركت الجسم كشيء مادي واتجهت الى الجسم كما أعرفه واختبره حاليا ، مثلا بواسطة الطريقة التى تلمس بها يدى الشيء عن طريق تقديم المثير ورسم الصورة التى أدركها ، فأتى أجد أنى أعجز عن فهم وظيفة الجسم الحى الا من خلال اكماله بنفسى ويقدر ما أنا جسم يرتفع نحو العالم . ومن هنا يستدعى التلقى الخارجى « extéroceptivité » وضع شكل للمثيرات ، فيسود الوعى الجسم بأكمله ، ولتنتشر الروح فى كل أجزائه ، ويتجاوز السلوك قطاعة المركزى . ألا انه يمكن القول بأن هذه « الخبرة بالجسم » ما هى سوى واقعة نفسية وبهذه الصفة تكون فى نهاية سلسلة من الأحداث المادية والفسولوجية ، وتستطيع وحدها أن تستوعب من جانب الجسم الحقيقى . اليس جسمى شبيهة بالأجسام الخارجية ، اليس هو شيء مؤثر على أجهزة التلقى récepteurs ويعطى فى النهاية وعيا بالجسم ؟ الا يوجد تلقى داخلى intéroceptivité كما يوجد التلقى الخارجى ؟ الا يستطيع أن أجد داخل جسمى الخيوط أو الألياف Les fils التى ترسلها الأعضاء الداخلية للمخ التى انشأتها الطبيعة أساسا كى تعطى للروح فرصة الاحساس بالجسم ؟ وهكذا يصبح الوعى بالجسم والروح مكبوتا ، ويتحول الجسم الى آلة نظيفة تماما ، تجعلنا الفكرة الغامضة عن السلوك ننساها . فعلى سبيل المثال اذا بقيت لدى شخص استأصلت ساقه بعض المثيرات حلت محل العضو المتور ووقعت فى المسار الممتد بين بقية الساق والمخ ، فان الفرد يشعر بساق وهمية لأن الروح ترتبط بشكل مباشر بالمخ ، والمخ وحده (1) .

ويناقش ميرلوبونتي ما يقدمه العلم فى هذا الصدد . فالدراسات الفسيولوجية تعرض نظريتين هامتين لتفسير الحدث الفيزيقي :

(1) Ibid , p. 90 .

النظرية المحيطية *théorie périphérique* ، وهى التى تسرد الكيفيات المحسوسة الى علل خارجية آلية او الى الأعضاء نفسها كما تفعل نظرية الطاقة التوعية للأعصاب . وهى فى الحالتين لا تخرج عن الاتجاه الميكانيكى القديم الذى يرى أن العلاقة بين المنبه والاستجابة هى نمط العلاقات البادية فى العلية العالمية . والنظرية الثانية هى النظرية المركزية *théorie centrale* التى تقول بها الفسيولوجيا الحديثة ، ومؤداها أن الأعضاء ليست حاسة بذاتها وأن وظيفتها قاصرة على توصيل التأثير الى الدماغ(١) .

ويمضى ميرلوبونتى موضحا أهمية الجانب النفسى جنباً الى جنب مع الحالة الفسيولوجية معطيا أمثلة حقيقية توضح وجهة نظره . فظاهرة العضو الوهمى مثلا لا يفلح التخدير بالكوكايين فى ازلحتها جانبا ، فيوجد العضو الوهمى دون أى بتر وعلى اثر خلل فى الدماغ ، ويحتفظ العضو غالبا بنفس وضع الذراع الحقيقى وقت الاصابة . فمصاب الحرب ما زال يشعر فى ذراعه الوهمى بطلقات القذيفة التى مزقت ذراعه الحقيقى . فهل يجدر بنا هنا - كما يتساءل ميرلوبونتى - احلل النظرية المركزية مكان النظرية المحيطية ؟ ولكن النظرية المركزية لا تجعلنا نستفيد شيئا لأنها لا تضيف الى الشروط المحيطية للعضو الوهمى سوى بعض الآثار الدماغية *traces cérébrales* ومجموعة الآثار الدماغية لا تقدر - فى رأيه - على استيعاب علاقات الوعى التى تدخل فى الظاهرة . ان الأمر يحتاج الى محددات نفسية . فان وجود انفعال ما مع ظروف معين يذكران بظروف الاصابة لكفيلان بجعل هذا العضو الوهمى يظهر لدى أشخاص لم يكن لديها من قبل . ويحدث أن يتضاءل هنا الذراع الوهمى الذى كان متضمنا بعد عملية البتر كى ينتهى بالاختفاء

(١) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية .

القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ، ص ١٠٣

فيما تبقى من العضو المبتور ، وذلك مع قبول المريض ذاته لهذا
البترا (١) .

ويوضح ميرلوبونتي ظاهرة العضو الوهمي عن طريق ظاهرة
العضو المستبعد - احساس المريض بأن العضو المشلول غير موجود -
وهي ظاهرة تتطلب بشكل واضح تفسيراً نفسياً . ان الأفراد الذين يهملون
بشكل منتظم يدهم المشلولة ويمدون الأخرى يتحدثون عند سؤالهم عن
اليد المشلولة باعتبارها « ثعبان طويل بارد » مما يبعد فرضية تخدير
حقيقي وي طرح فرضية رفض هذا النقص . ويتساءل ميرلوبونتي
ايتعين القول بأن العضو الوهمي ما هو إلا ذكرى أو ارادة أو اعتقاد ؟
وهل يجدر بنا اذا لم يصلح التفسير الفسيولوجي ان نقدم تفسيراً نفسياً ؟
الا أن أى تفسير نفسى لا يستطيع أن يعقل أن الجزء الخاص بالوصلات
الحسية المتجهة نحو المخ يستبعد العضو الوهمي . لابد اذن أن نفهم
كيف تختلط المحددات النفسية والشروط الفسيولوجية ببعضها البعض :
فاذا كان العضو الوهمي معتمدا على الشروط الفسيولوجية وكان نتيجة
لسببية من الدرجة الثالثة كيف يكون اذن مشتقا من التاريخ الشخصى
للمريض ومن ذكرياته وانفعالاته وافعاله الارادية ؟ فلكى تقوم مجموعتان
من الشروط معا بتحديد الظاهرة باعتبارهما مكونات ينتج عنها نتيجة ،
فيتعين ان توجد نقطة ارتكاز أو أرضية مشتركة . واننا لا نستطيع ان
نرى الأرضية المشتركة « لوقائع فسيولوجية » موجود فى المكان
و « وقائع نفسية » لا توجد فى مكان محدد ، ولا الأرضية المشتركة
بين عمليات موضوعية مثل السوائل العصبية التى تنتمى الى نظام
الوجود فى ذاته (، الأشياء) وتاملات مثل القبول أو الرفض ، الوعى
بالماضى والانفعال التى تنتمى الى نظام الوجود لذاته (، الوعى) .
ويرى ميرلوبونتي انه من الممكن تقديم نظرية مختلطة عن العضو
الوهمي تقبل مجموعتى الشروط كتعبير عن الوقائع المعروفة ، الا أننا:

(1) Ibid p. 90 - 91

سكنون غامضة للغاية . فليس العضو الوهمى هو التأثير البسيط لسببية موضوعية ، كما أنه ليس نتيجة تفكير أو تأمل . ولا يمكن أن يكون خليطا من الاثنين الا اذا وجدنا وسيلة لوضع احدهما مع الآخر ، « النفسى » « والفسولوجى » ، « الشئ فى ذاته » « والوجود لذاته » ، وتدبير التقاء بين الاثنين ، وذلك من خلال دمج العمليات من الدرجة الثالثة والأفعال الشخصية فى وسط مشترك(١) .

وتتمثل اذن المشكلة التى نتطرق منها فى الآتى : ان ظاهرة استبعاد عضو من الجسم رغم وجوده وظاهرة العضو الوهمى لا تقبلان تفسيراً فسيولوجياً أو تفسيراً نفسياً أو تفسيراً مختلطاً ، وذلك على الرغم من أننا نستطيع ربطهما بمجموعة من الشروط . فإى تفسير فسيولوجى يفسر الظاهرتين على أنهما اما الغاء مجرد لعضو فى الجسم ، أو مجرد استمرار للمثيرات الداخلية المتلقاة . وبناء على هذا الافتراض يكون الاستبعاد ما هو الا غياب لجزء ما يمثله الجسم كان ينبغى وجوده لأن العضو الذى يلائمه موجود ، والعضو الوهمى ما هو الا وجود لجزء ما يمثله الجسم كان ينبغى الا يوجد لأن العضو الذى يلائمه غير موجود . واذا أعطينا الظاهرتين تفسيراً نفسياً فان العضو الوهمى يتحول الى ذكرى أو حكما إيجابياً أو أدراكاً حسياً ، بينما استبعاد العضو يصبح نسياناً أو حكما سلبياً أو عدم ادراك . وفى الحالة الأولى - التفسير الفسيولوجى - يكون العضو الوهمى هو الوجود الفعال لما يمثله الجسم بينما استبعاد العضو هو الغياب الفعال له . وفى الحالة الثانية - التفسير النفسى - يصبح العضو الوهمى هو تمثيل الجسم لوجود فعال ، واستبعاد العضو تمثيل الجسم لغياب فعال . وفى الحالتين نحن لا نخرج عن مقولات العالم اللوضوعى حيث لا يوجد وسط بين الوجود والغياب(٢) .

(1) Ibid p. 91 - 2.

(2) Ibid p. 95.

وفى الواقع أن الاستبعاد ليس مجرد اغفال للعضو المشلول :

فالشخص لا يستطيع الاعتماد عن النقص الا لأنه يعلم أين سيجازف بلفائه . مثل المرء فى التحليل النفسى : فهو يعلم ما لا يريد أن يراه أمامه دون أن يستطيع تفاديه . ونحن لا نفهم غياب صديق أو موته الا عندما نتوقع منه رداً ونشعر انه لن يوجد أبداً مثل هذا الرد ، لذا فنحن نتفادى السؤال حتى لا نواجه بالصمت ، ونحن نتحول بعيدا عن مناطق فى حياتنا يحتمل أن نلتقى فيها بهذا العدم ، وهذا يعنى اننا نخمن وجوده . وهكذا فإنتنا نجد الشخص الذى يستبعد عضو من أعضائه يضع ذراعه المشلول خارج اللعبة كى لا يشعر بانحطاطه وهذا يعنى القول بأن لديه معرفة سابقة على الوعى *un savoir Préconscient* حفا يبدو الشخص فى حالة العضو الوهمى كأنه يجهل البتر ويعتمد على الوهم كعضو حقيقى ، مادام يحاول المشى على ساقه الوهمية ولا يجعل السقطة تؤثر على شجاعته . الا أنه من جهة أخرى يصف بدقة خصائص الساق الوهمية مثل حركتها الغريبة ، واذا كان يعاملها كعضو حقيقى فلأنه مثله فى ذلك مثل الشخص العادى لا يحتاج كى يمشى فى طريقه الى ادراك دقيق وواضح لجسمه : فيكفيه أن يكون العضو « تحت تصرفه » كقوة غير منقسمة *indivise* وان يخمن وجود العضو الوهمى المتصل بشكل عابرة ، ويظل الوعى بالساق الوهمية هو أيضا مجبها . فالعاق يشعر بساقه كما أشعر بحرارة وجود صديق لا يوجد تحت بصرى ، فهو لم يفقدها لأنه يستمر فى الاعتماد عليها ، مثله فى ذلك مثل بروسى الذى يدرك موت جدته دون أن يفقدها مادام يحتفظ بها فى أفق حياته . ان الذراع الوهمى ليس تمثيلا للذراع ولكنه الوجود المزدوج للذراع . ان رفض البتر فى حالة العضو الوهمى ورفض المعجز فى حالة استبعاد العضو ليست قرارات مقصودة ، ولا تصل الى مستوى الوعى النظرى الذى يتضح بعد دراسة احتمالات عديدة .

ان ارادة الاحتفاظ بجسم سليم أو رفض الجسم المريض لا تتشكل لذاتها فان خبرة الذراع المتطور كشيء موجود أو خبرة الذراع المريض

كئىء مفقوء لآ تقعا فى مستوى : « آنا أفكر بأن كذا » فهذه الظاهرء
اللى تشوقها كل من التفسىرات الفسىولوجىة والتفسىرات النفسىة
تفهم على العكس فى اطار تصور الوجود فى العالم (١) .

ان الشىء الموءوء بءاخنا الرافض للبئر والعجز هو « آنا » *unje*
ملتزما فى عامم فىزىفى وانسانى منفل . وىستمر هذا « الآنا » فى
الامتءاء نحو العالم بالرغم من اشكال العجز أو البئر ، وفى هذا
الضوء لآ يعترف بوءوءه وءوءا شرعىا *de jure* . ان رفض العجز
لئس سوى الوءه الآخر لتاملنا فى العالم ، وهو السلب الضمنى لما ىتعارض
مع الحركة الطبقىة اللى تقذف بنا فى وسط واجباتنا ومشاعلنا ومواقفنا
واماقنا المعتادة . فان نعتق بأن لءنا عضسو وهى اعنى ان نظل مفتوحىن
لكل الحركات اللى ىقءر علفها المءراع وءءة ، أى نحفظ بالمجال العملى
انءى كان لءنا قبل البئر . ان الجسم هو مركبة الكائن فى هذا العالم
véhicule ، وىعنى وءوء جسم للمء الانضمام الى وسط معروف
والاختلاط ببعض المشروعات والارتباط بها بصفة مستمرة . وفى ظل
بءاءة هذا العالم الكامل وىث لآ تزال ءوءء اشىاء سهلة الاستعمال ،
وفى ظل قوة الحركة المءءة نحو المرىض وىث لآ ىزال بوءء مشروع
للكتابة أو العزف على آلة موسىقىة ، ىءد المرىض الثقة فى مسلاة
جسمه . ولكن فى الوءء الذى ىءب عنه العالم عجزه فان نفس هذا
العالم ىفصء عن هذا العجز : فاذا كان وعى ىتم حقا عن طرىق العالم
وان هذا الجسم ىقع فى مركز العالم ، وانه المءءر المرىضى الذى
ىءءه الیه كافة الأشىاء ، فان جسمى ىكون بءق هو محور العالم .
فمعرفةى بأن الأشىاء لها أوءه عبءة ءرءع الى كونى استطبع ان أءور
ءولها ، وبهذا المعنى آنا اعىش العالم بواءعة جسمى (١) .

ان العلاقة القائمة بىن الوءوء البشرى والعالم ءبىء عنء

(1) Ibid p. 95 - 96.

(3) Ibid p. 97.

ميرلوبونتي على مستويين : مستوى لا شعوري سلبى يمكن التعبير عنه بطبقة الجسم المعتاد ، ومستوى شعورى يجيبء بعد ذلك ويمكن التعبير عنه بطبقة الجسم الفعلى . المستوى الأول يعنى أن الوجود العضوى ، كاتحاد قبل شخصى مع الصورة العامة للعالم ، وكوجود غفل وعام ، يقوم - تحت الحياة الشخصية - بدور العقدة الفطرية التى تخطط حركة الوجود . انه أشبه بالتجربة المكبوتة ، حاضر قديم لا يقرر أن يصبح ماضيا وإنما يبقى بمثابة دعابة لكل اتصال شعورى بالعالم يمكن أن يجىء بعد ذلك . ومن هنا فان المستوى الثانى الشعورى حيث نتم التجربة الآتية بالجسم يمكن تفسيره فى ضوء المستوى الأول(١) . وتظهر فى الطبقة الأولى ، طبقة الجسم المعتاد ، حركات تعامل من خلالها بينما تفتقد هذه الحركات فى طبقة الجسم الفعلى ، ويصبح الموضوع المطروح هو كيف أستطيع أن احس بعضو لم يعد موجودا فى الواقع ، أى كيف يستطيع الجسم المعتاد أن يمضى باعتباره كفيلا للجسم الفعلى . وكيف أستطيع ادراك الأشياء باعتبارها سهلة الاستعمال بينما لا أستطيع فى الواقع التعامل معها(٢) .

وتلتقى عند هذا الحد ظاهرة العضو الوهمى بظاهرة الكبت *refoulement* ، ذلك أن الكبت الذى يتحدث عنه التحليل النفسى يتمثل فى ارتباط المرء بوجهة معينة - مشروع حب أو مهنة أو عمل - ثم يلقى حاجزا فى هذا الاتجاه ، ولما كان يفتقد القوة لاجتياز الحاجز والقوة لرفض المشروع فانه يظل محصورا فى هذه المحاولة ، ويستمر بلا حدود فى استخدام قواه لاستعادة وجهته عن طريق الفكر . ان الزمن الذى يمر لا يحمل معه مشروعات مستحيلة ، انة لا ينغلق على الخبرة النفسية السيئة ، وإنما يظل المرء مفتوحا على نفس المستقبل المستحيل ،

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٠٦

(2) Merleau - Ponty . *Phénoméologie de la perception*, Op. Cit

p. 98.

فان لم يكن فى افكاره المعلنة فعلى الأقل فى كيانه العقلى ان حل كبت ما هو الا انتقال من الوجود فى الدرجة الأولى الى نوع من التقليد لهذا الوجود ، فيحيا المرء على خبره ماضيه او بالأحرى على ذكرى حدوثها ، ثم على ذكرى حدوث هذه الذكرى ، وهكذا لدرجة انه لا يحتفظ فى النهاية سوى بالشكل النمطى . ان الكبت ظاهرة عامة مثله فى ذلك مثل حدوث الشيء المألوف ، وعلينا أن نفهم وضمنا كموجودات متجسدة عن طريق ربطه بالبنية الزمنية للوجود فى العالم . وباعتبارى املك أعضاء « للحس » ، و « جسم » ، و « وظائف نفسية » شبيهة بما يملكه البشر الآخرون ، فان كل لحظة من لحظات خبرتى تكف عن كونها كلا متكاملًا ، فريدا بشكل قاطع حيث لا توجد التفصيلات الا فى ارتباطها بالمجموع ، وأصبح انا المكان الذى تلتقى فيه عديد من « السببيات » *causalités* . وباعتبارى أعيش فى عالم فيزيقى حيث تلتقى المثيرات المستمرة والمواقف النمطية - ولا أعيش فقط فى عالم تاريخى حيث لا يمكن أن تخضع المواقف للمقارنة - فان حياتى تتضمن ايقاعات لا تجد مبررها فيما اخترت أن أكونه وانما تجد شرطها فى الواسط العادى الذى يحيط بى (١) .

وإذا كان ميرلوبونتى قد أفاض فى الحديث عن الجسم كموضوع فى علاقته بالفسيولوجيا الميكانيكية ، فانه قد اقتصد فى الحديث عن الخبرة بالجسم فى علم النفس التقليدى . فهو يرى غرابة وضعى كائنسان يملك جسما : فبينما استطيع ملاحظة الأشياء الخارجية بواسطة جسمى هذا وأتعامل معها وافحصها وادور حولها ، فان الوضع يختلف بالنسبة للجسم ، فانا لا الاحظه فى ذاته لأنى كى أفعل ذلك احتاج الى جسم ثان يكون هو نفسه غير قابل للملاحظة . وعندما أقول أنى ادرك دائما جسمى فينبغى الا نفهم هذه العبارات بمعنى احصائى مجرد وانما ينبغى أن يوجد شيء فى تقديم الجسم يجعل من الغياب أو التغيير

(1) Ibid p. 98 - 99..

أمرا غير وارد تطلقا ، ما هو إذن هذا الشيء ؟ أتى إذا نظرت الى راسي فأتى أجد أنها لا تقع في مجال بصري سوى من خلال طرف انفي أو استدارة عيناى . ويمكن ان ارى عيناى فى مرآة ذات اسطح ثلاث ، ولكنها تكون حينئذ عيناى شخص ملاحظ ، واستطيع بالكاد مفاجأة نظرتى الحية عندما تعكس مرآة فى الطريق صورتى فجأة . ولا يكف جسمى الذى تعكسه المرآة عن متابعة مقاصدى كظليها ، واذا كانت الملاحظة تقوم على تغيير وجهة النظر بالحفاظ على الموضوع ثابتا فانه مرعان ما يفلت من الملاحظة ويصبح صورة من جسمى . ان جسمى المرئى هو موضوع فى الأجزاء البعيدة عن راسى وكلما اقتربنا من العينين فانه ينفصل عن الأشياء ويشكل فى وسطها شبه فراغ لا تستطيع العينان الوصول اليه ، وعندما احاول ملء الفراغ بالرجوع الى الصورة فى المرآة فأتىها ترسلنى بدورها الى اصل للجسم غير موجود بين الأشياء ، ولكنه بالنسبة لى يوجد وراء كل رؤية (١) .

ان جسمى ليس احد الموضوعات الخارجية الذى يقدم فحسبى خاصة التواجد هناك . فاذا كان دائما فهو دوام مطلق يصلح كخلفية لدوام الأشياء الا ان دوام الجسم ليس حالة خاصة لدوام الأشياء الخارجية فى العالم ، ولا تفهم الثانية الا عن طريق الأولى ، كما ان منظور جسمى لا يعتبر حالة خاصة ضمن الأشياء ، الا ان منظور الأشياء لا يفهم الا بواسطة مقاومة جسمى لكل تغيير فى المنظور . وهكذا نجد ان علم النفس التقليدى لو كان قد قام بتحليل دوام الجسم لكان انتهى الى ان الجسم لم يعد موضوعا فى العالم وانما هو وسيلة لاتصالنا بهذا العالم ، وان العالم ليس مجموعة محددة من الموضوعات وانما هو أفق مستمر لخبرتنا ، موجود باستمرار قبل أى فكر (٢) .

(1) Ibid p. 107 - 108.

(2) Ibid p 108 — 109.

٣ - مكانية الجسم وحركته :

تناول ميرلوبونتي بالتحليل مكانية الجسم أو تميزه في المكان ،
وبحاول تبسيطها عن طريق ملاحظة الجسم نفسه . ويقول في هذا
الصدد : « اذا كان فراغى موضوعا على المنضدة فاني لن افكر ابدا في
القول بأنه يوجد بجانب منضدة السجائر مثلما تقع منضدة المسجائر
بجانب جهاز التليفزيون . فمحيط جسمي يمثل حدا لا تستطيع علاقات
المكان العانية اجتيازه ، ذلك ان اجزائه ترجع الى بعضها البعض بطريقة
مختلفة ، هي لا توجد بجانب بعضها البعض وانما تحيط ببعضها البعض
. ان جسمي باكمله لا يشكل ، بالنسبة لي ، تجميع لأعضاء مترامة
في المكان ، بل انا احتفظ به في شكل ملكية غير مجزأة ، وأعلم كل
عضو من أعضائه بواسطة صورة جسمية schéma corporel
يقع بداخلها كل الأعضاء (١) .

وهكذا يرفض ميرلوبونتي المواجهة بين جسم فيزيقي وعقل
خالص غير فيزيقي . انه يؤسس مشكلة الجسم على مستوى أكثر بداءة
(بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الفنونولوجي) للوجود في العالم ،
يقوم على اعتبار الجسم المماش تعبيرا مقصودا له . فيوجد مثلا نوع
من المعرفة المستترة يعبر عنها جسمي كأدراك الذات ، ولا يمكن
من المعرفة المستترة يعبر عنها جسمي كأدراك الذات ، ولا يمكن
تفسيرها باعتبارها عملا خاصا بالعقل ، وانما هي شيء غير جسمي
يخذ جسمي موضوعا له . ففي وضعته للجسم كما يوجد ازاء خبرتنا
المساذجة اضطرنا الى الاعتراف بوجود جسم صورة او صورة جسمية
تغفل في مستوى اثنى من مستوى تفكيرنا الواعي .

ويرى ميرلوبونتي اننا اذا كنا قد شعرنا بالحاجة الى استخدام
مفهوم جديد هو الصورة الجسمية فذلك للتعبير على ان الوحدة المكانية
والزمانية ، الوحدة بين الخواص او الوحدة الحسية الحركية للجسم

(1) Ibid p. 114.

لا تقتصر على المضامين التي ترتبط بفاعلية رطوافية خلال خبرتنا ،
وانما تسبقها بشكل ما وتجعل ارتباطها هذا ممكنا . اننا نتجه هكذا
نحو تعريف آخر للصورة الجسمية حيث لن توجد كمجرد نتيجة للارتباطات
القائمة من خلال الخبرة وانما تصبح وعيا شاملا بموقفى فى العالم الحسى
او تصبح « شكلا » بالمعنى الموجود فى علم النفس النجشتالطى (١) .

فاذا استطاع جسمى ان يكون شكلا واذا امكن ان يوجد امام اشكال
متميزة على خلفيات حيادية ، فان ذلك يحدث باعتبار الجسم مستقطبا
بوامضة واجباته ، وهو يوجد متجها اليها ، وهو ينطوى على ذاته ليصل
الى هدفه . فتكون هكذا الصورة الجسمية هى طريقة التغيير عن وجود
جسمى فى العالم . وهكذا يؤكد ميرلوبونتى على اننا يمكننا فهم المضمون الوهى
الذى سبق وان افضنا فى الحديث عنه والذى يعتبر شكلا من اشكال الصورة
الجسمية ، يمكن فهمه عن طريق الحركة الغامبة للوجود فى العالم (١) .

ويعتبر الجسم ازاء تحيزه فى المكان الجسد الثالث الضمى للبنية
باعتبارها شكلا وخلفية ، وكل شكل يرسم بشكل معين على الأفق
المزدوج للمكان الجسمى . ولا يمكن ، فى رأى ميرلوبونتى ، ان نعتبر
كل تحليل للمكان الجسمانى الذى يقتصر على الاشكال والنقاط شيئا
مجردا ، ذلك ان الاشكال والنقاط لا يمكن ادراكها ، كما يتعدى وجود
أفاق لها . ويصبح هكذا امامنا حل وحيد هو اعترافنا بان مكانية الجسم
او تحيزه فى المكان ليس له معنى خاص ومتميز فى استقلال عن المكانية
الموضوعية . ويؤدى هذا الى اختفاء المضمون كظاهرة وبالتالي مشكلة
ارتباطه بالشكل . الا ان ميرلوبونتى يطرح التساؤل الخطير : هل بوسعنا
الادعاء باننا لا نجد اى معنى متميز لكلمات مثل : « فوق » sur ،
وتحت sous ، و بجانب a côté ، او اى معنى لابعاد المكان
الوجه : espace orienté ، وحتى لو استطاع التحليل ان يكشف فى

(1) Ibid p. 116 .

(2) Ibid p. 117 .

كافة هذه العلاقات عن العلاقة العامة لما يعتبر خارجيا *extérioute* فان اليقين بالعلاقات الالكاتية (فوق وتحت ، يمين ويسار) ينمنا من ان نعاملها كاشياء مجردة من المعنى ويدعوننا الى البحث عن المعنى الضمنى للخبرات تحت المعنى الظاهر للتعريفات(١) . وهكذا يعود ميرلوبونتي ليؤكد مرة ثانية على أهمية الخبرة ومعناها .

ويرى ميرلوبونتي انه من الممكن تفسير امتياز الحركات المحسوسة على الحركات المجردة لدى بعض المرضى بموجب طبقة الجسم المعتادة وحركة الوجود فى العالم . وقد كشف عن هذا الامتياز الدراسات المفصلة التى قام بها كل من جلب *Galb* وجولدشتين *Goldstein* على حالة مرضية معينة . هى حالة المريض شنايدر *Schneider* وهذه الدراسات هى التى افاد منها ميرلوبونتي فى شرحه وتحليله للعلاقات الأساسية بين الجسم والكان . فهذه الدراسات قد كشفت عن ان ثمة انفصالا لدى المريض بين فعل الاشارة وفعل الامسك . ومعنى هذا كما يقول ميرلوبونتي هو « ان المريض لديه وعى بالمكان الجسماني مختلف لفعلة المعتاد ولكن ليس كوسط موضوعى »(٢) ، اى ان جسمه يوجد تحت تصرفه كوسيلة للدخول فى محيط مالوف ولكن ليس كوسيلة تغيير عن فكرة مكانية مجانية حسرة . فالحرينات المحسوسة تكون ناجحة لديه ، لأن الامر عندئذ لا يكون متعلقا بالجسم كموضوع ، وانما بالجسم كعنصر فى نظام الذات وغالها(٣) .

ان الوعى هو وعث بشيء ما حسب فكرة القصد الهوسرية . ومن هنا فان سبب الحركة عند السوى هو الموضوع القصدى وليس المنبه

(1) Ibid p. 118.

(2) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception* p. 121

الشارونى ، مرجع سابق ص ١٠٩

(٣) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٠٩

الفيولوجى ، وما يختل عند المريض هو وجوده كوغى يقصد موضوعا .
 واذا كانت الحركات المحسوسة تبقى لديه رغم المعجز الفيولوجى فذلك
 لانها حركات انعكاسية بالمعنى التقليدى اى انها حركات فى ذاتها ، تتابع
 موضوعيا فى الجسم ولكنها لا تعرف ذاتها ولا تخص ذاتا حقيقية منفتحة
 على العالم . وكما تقصر الفيولوجيا الالية فى تفسير الفارق بين الحركة
 المحسوسة والحركة المجردة كذلك تقتصر السيكلوجيا العقلية ويفوتها
 فهم الاضطراب الاصلى . ان الفيولوجيا لا يمكنها ان توضح ان المرض
 يخص الوعى برمته من حيث هو وعى بالعالم ، والسيكلوجيا لا يمكنها
 ان توضح ان المرض يلحق كل مرة بالوعى من احد الجوانب . والفارق
 الهام هنا بين التفسير السيكلوجى والتفسير الوجودى هو ان الأول
 يقيم بين الظواهر الرضية « اشتراكا فى المعنى » بينما التفسير الوجودى
 يقيم بينها « اشتراكا فى الوجود » ، والواقع ان جلب وجولدشتين قد
 اتجاها احياتا كما يقول ميرلوبونتى الى تجاوز التفسير الفيولوجى
 والتفسير السيكلوجى ، اى ما هو لذاته وما هو فى ذاته ، وهو الحد
 الذى يطلق عليه ميرلوبونتى « الوجود » (٢) .

ان تحليل المكانية الجسمية ادى بنا فيما يرى ميرلوبونتى الى نتائج
 يمكن تسميتها . فاننا نلاحظ للمرة الأولى فيما يختص بالجسم ان ما يضنق
 على كافة الأشياء المدركة هو : ان ادراك المكان وادراك الشيء لا يشكلان
 مشكلة متميزة عن مكانية الشيء ووجوده كشيء . وقد سبق ان اخبرنا
 بذلك التقليد الديكارتى والكانطى ، فقد جعل من تحديدات مكانية ماهية
 الموضوع ، وأوضح داخل الوجود المادى والتشتت المكانى المعنى الوحيد
 للوجود فى ذاته . الا انه القى الضوء على ادراك الموضوع من خلال
 ادراك المكان ، بينما تعلمنا الخبرة بالجسم ان نجعل المكان متصلا مع
 الوجود . فالخبرة تبين وجود مكانية اولية خلف المكان الموضوعى حيث
 ياخذ الجسم اخيرا مكانه بداخلة وهو غطاء له ويختلط مع وجوده كجسم .

فان ملكية الانسان للجسم معناه ان يكون مرتبطا بعالم معين . ومكانية الجسم هي بسط وجوده كجسم والطريقة التي يحقق بها ذاته باعتباره جسما (١) .

ويرسم ميرلوبونتي تصويره للجسم فيقول : « بينما تقوم الأشياء الخارجية أمامي والاحظ التغيرات التي تطرأ عليها الا اني لا أقف ازاء جسمي مثلما أقف ازاء الأشياء ، فاننا اوجد بداخل جسمي أو بالأحرى انها عين جسمي . فالجسم اذا استعرضنا عبارة ليينز هو « القانون الفعال » لتحولاته . فاذا تحدثنا عن تاويل ونحن بصدد ادراك الجسم فملينا ان نقول ان الجسم يؤول ذاته . « فالمعطيات البصرية » لا تظهر الا من خلال معناها اللمسي tactile ، والمعطيات اللمسية لا تظهر الا من خلال معناها البصري ، وكل حركة مجلية لا تظهر الا على خلفية لوضع كلمي ، وكل حدث جسمي لا يظهر سوى على خلفية ذات معنى . ان ما يربط بين « احساسات يدي اللمسية » والادراكات البصرية لنفس اليد كما يربط بينها وبين ادراكات المناطق الأخرى من الجسم ، هو أسلوب معين من حركات يدي ، يستدعي أسلوب معين من حركات اصابعي ، ويساعد من جهة أخرى في إعطاء جسمي هيئة معينة . فالجسم لا يقارن بالشيء الفيزيقي أو المادي وإنما تتم مقارنته بالعمل الفني : ففي لوحة أو في مقطوعة موسيقية لا تنتقل الفكرة الا من خلال انتشار الالوان والاتغام (١) .

ان ميرلوبونتي يرى ان صورة الجسم تفصح عن جسم ظاهراتي phénoménal يتيح لنا ان نعرف مثلا أين كانت قرصة البعوضة بدون البحث في المكان الموضوعي ، او أين تقع أجزاء جسمي التي لا أستطيع ان اصل اليها بنظري . وعندما نأخذ شئنا في يدينا فاننا ننظر اليه وليس الى يدينا لأن ائتلاف جسمنا ليس موضوعا للبحث الواعي ولكنه مدرك

(1) Merleau - Ponty Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. 173 - 74

(2). Ibid, p, 175 - 176 .

قبل الفكر فى ضوء القيمة الوظيفية لأجزائه المختلفة ، وفى ضوء المشروع المعين الذى نحن بصددده . ويفهم الجسم الظاهراتى على أنه « وحده معبرة » أو « نظام متعاون » لا يمكن مقارنته بموضوع فيزيقى وإنما يمكن فقط مقارنته بموضوع فنى . أنه قاعدة القصيدة بحيث إذا قذف بنفسه فى العالم فائنه يجعل من العالم حلبة مقاصده . ويستطيع الجسم أن يمسد قبضته على العالم من خلال أدوات أو آلات . فعصا الرجل الكفيف على سبيل المثال ليست موضوعا خارجيا بالنسبة له وإنما هى امتداد لجسمه ، فبواسطتها يستطيع الاحساس ، ومثل مفاتيح الآلة الكاتبة أو آلات التحكم فى السيارة فهى متضمنة بداخل جسم السائق أو الكاتب . الخبير على الآلة الكاتبة (١) .

أن الوحدة والتعاون ، فيها يرى ميرلوبونتى ، ليس بأشياء محتاجة الى انجاز مستمر ولكنها تميل نحو الترسيب بحيث تصبح المهارات والعادات المكتسبة بواسطة جسمى أثناء حركته واستخدامه للآلات متواجدة بصفة مستمرة بالنسبة لأى استخدام فى المستقبل . ويعبر تكوين كل من العادات والمهارات عن « قدرة على توسيع وجودنا فى العالم أو تغيير لوجودنا عن طريق حيازة آلات جديدة » (٢) . ويصلح هذا الترسيب أو اكتساب هذا السلوك ، الذى يعمل بعد ذلك بشكل شبه آلى ، يصلح كأساس لوجودى فى العالم ويحرر طبقاتى واهتماماتى متيجا لى إطلاق طرق جديدة للفعل والربط . ويحدد الجدول القائم بين الترسيب والابتكار طريقة وجود جسمى فى العالم .

(٤) الجسم باعتباره موجودا جنسيا :

تبادل ميرلوبونتى الجسم باعتباره موجودا جنسيا مؤكدا اتسا لا نستطيع أن نلقى الضوء على وجودنا دون أن نلقى الضوء على قطاع

(1) Spurling, Op. Cit p 22

(2) Merleau - Ponty . Phénonology of perception P. 143

(3) Quoted in Spurling . Op. Cit- p 23

من خبرتنا ليس له معنى أو واقعية سوى بالنسبة لنا كبشر ، ذلك هو
وسطنا الوجداني أو العاطفي *le milieu affectif* فعلىنا
أن نبحث في وجود الشيء أو الفرد بازاءنا من خلال الرغبة أو الحب
وسوف نفهم عندئذ كيف توجد الأشياء والكائنات بشكل عام .

وعادة ما ننظر الى الوجدان أو العاطفة كتجميع لحالات وجدانية
من لذات والام منغلقة على نفسها لا تفهم ولا يمكن تفسيرها سوى عن
طريق كياننا الجسمي . واذا اعترفنا ان هذا الكيان بالنسبة للانسان
يتخلله الذكاء « فاننا نقصد ان نقول - في رأي ميرلوبونتي - ان الصور
البنسطة يمكن ان تحرك الليرات الطبيعية للذة والام حسب قانون تداعي
الانكار *associations des idées* او قانون الاستجابة المشروطة
réflexe conditionné ، وان هذه التغيرات تنسب للذة
والام الى ظروف غير مبالية ، وهكذا تتكون من خلال التحولات قيم ثانوية
لا تربطها اي صلة ظاهرة بلذاتنا والامنا الطبيعية (١) .

ولا يبحث المريض عن الفعل الجنسي (المريض هو شنايدر الذي
سبق ان تحدث عنه ميرلوبونتي في صدد تحليله الكانية الجسم) ،
فرويته لصور خليعة او استماعه لاحاديث تدور حول موضوعات جنسية
او رؤيته لجسم معين لا يثير لديه اي رغبة فبنية الادراك الحسي
او الخبرة الجنسية قد تآثرت لديه . اما لدى الشخص السوي فالجسم
لا يتم ادراكه كمجرد موضوع ، بل ان هذا الادراك الموضوعي يسكنه
ادراك آخر اكثر سرية ، ان الادراك الحسي للمريض يفقد بنيته الجنسية
سواء بالنسبة للمكان او بالنسبة للزمان (٢) .

واننا فيما يرى ميرلوبونتي نعيد كشف الحياة الجنسية كقصيدة
مبتكرة ، وكذلك الجنور الحيوية للادراك الحسي للمحركة والصورة ، وذلك

(1) Merleau - Ponty *Phénoménologie de la perception* Op Cité
p 180

(2) Ibid p 181 - 182

عن طريق جعل كافة هذه العمليات قائمة فى شكل « قوس قصدى » *un arc intentionel* ينحنى لدى المريض ، ويمطى لدى المسوى ما يناسب الخبرة من مستوى للحوية والخصوبة . ان النزعة الجنسية ليست دورة مستقلة ، فهى ترتبط بكل موجود لديه معرفة وحركة ، ولهذه القطاعات الثلاث للسلوك نفس البنينة النمطية فهى فى علاقات تعبير متبادلة . وهنا نجد انفسنا ازاء اكثر مكاسب التحليل النفسى استمرارية . ومهما كانت تصريحات فرويد ، فى رأى ميرلوبونتى ، فان البحث فى التحليل النفسى لا ينتهى فى واقع الامر بتفسير الانسان بالرجوع الى بنيته التحتية الجنسية وانما ينتهى بالعثور داخل النزعة الجنسية على علاقات ومواقف كان يعتقد فى الماضى انها علاقات ومواقف خاصة بالوعى . ولا يكمن معنى التحليل النفسى فى جعل النفس بيولوجيا بقدر ما يكمن فى الكشف داخل وظائف كنا نعتقد انها « جسمية خالصة » عن حركة جدلية ، كما يكمن فى اعادة دمج النزعة الجنسية مع الوجود الانسانى . ونخطأ اذ نعتقد ان فرويد ذاته يستبعد فى تحليله النفسى وصف الدوافع النفسية ويعارض المنهج الفنونولوجى . بل على العكس فان التحليل النفسى ساهم دون ان يدرى - فى تطوير ما قاله فرويد وهو ان كل فعل انسانى له معنى(١) . وان علينا ان نسمى لفهم الحدث بدلا من ان ننسبه الى شروط آلية .

ان التحليل النفسى يمثل فى رأى ميرلوبونتى ، حركة مزدوجة للفكر . فمن ناحية يؤكد على البنية التحتية الجنسية للحياة ومن ناحية اخرى « يضحك » فكرة النزعة الجنسية الى درجة جعلها تستوعب الوجود باكماله . الا ان النتائج تظل لهذا السبب غامضة . فعندما نقوم بتصميم فكرة النزعة الجنسية ونجعل منها طريقة للوجود فى المسالم الفيزيقي والاتسانى المتبادل *interhumain* يثور التساؤل : هل نريد ان نقول

(1) Freud . Introduction à la psychanalyse, Paris : Payot 1922 p. 45 cité par Merleau - Ponty Ibid . p. 184.

أن التجليل الأخير يكشف أن الوجود كله له معنى جنسياً أم أن لكل ظاهرة جنسية معنى، وجودي؟ وفي ضوء الغرض الأول الأول يتحول الوجود إلى تجريد *abstraction* ويكون هذا اسماً آخر للإشارة إلى الحياة الجنسية. ولكن ليس كان من غير الممكن استبعاد الحياة الجنسية، كما أنها لم تعد وظيفة منفصلة، ومعرفة بواسطة سببية مرتبطة بجهاز عضوي معين، فإنه لن يوجد أي معنى للقول بأن الوجود يفهم عن طريق الحياة الجنسية. وستكون هذه القضية تحصيل حاصل. فهل يتعين علينا إذن القول على العكس مما سبق أن الظاهرة الجنسية ليست سوى تعبير عن طريقتنا العانة لمرض وسطنا الخاص، ألا أن الحياة الجنسية ليست انعكاساً بسيطاً للوجود: فإن أي حياة فعالة من الناحية السياسية والايولوجية، على سبيل المثال، قد تصاحبها نزعة جنسية مغلطة. وقد تملك الحياة الجنسية على العكس، كما هو الحال لدى كازانوفيا، نوعاً من الكمال الفني قد لا يتجاوب مع الحماس المرتبط بالوجود في العالم. وحتى لو كان التبار العام للحياة يجتاز الجهاز الجنسي فإن هذا الأخير يستطيع أن يأخذ، لصالحه (1).

ويرى ميرلوبونتي أن الجسم وحده أو الوجود وحده لا يستطيعان التعبير عن أصالة الإنسان ما دام كل منهما يفترض الآخر، والجسم هو الوجود مجداً أو معماً والوجود هو تجسد دائم. وعلينا بشكل خاص إلا نفهم قولنا، بأن النزعة الجنسية لها معنى وجودي أو أنها تعبر عن الوجود على أنه يعني أن الجانب الجنسي في التحليل الأخير ليس سوى أحد أشكال الجانب الوجودي أو أحد أعراضه. فنفس السبب الذي يحول دون «رد» الوجود إلى الجسم أو إلى النزعة الجنسية هو نفسه الذي يخول دون «رد» النزعة الجنسية إلى الوجود. فالوجود ليس نظاماً من الوقائع (مثل الوقائع النفسية) نستطيع ردها إلى وقائع أخرى أو نرد

(1) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la perception* Op. Cit. p. 185.

وقائع أخرى إليها ، بل انه الوسط المبهم الذي يلتقيان او نقطة اختلاط حدود كل منهما . او قد نقول أيضا ان الوجود هو نسيج مشترك بينهما . اننا لسنا بصدد جعل الوجود الانساني « يمشى على رأسه » ، وعائنا ان نعترف بما لا يدع مجالا للشك بان للحياة وللملذة والحب بشكل عام معنى ميتافيزيقيا أى لا يمكن فهمها لو عاملنا الانسان كآلة تحكمها قوانين قوائين طبيعية أو على أنه « شبكة من الغرائز » بل هي أشياء تخص الانسان كوعى وكحرية (١) .

ويقودنا البحث فى الانسان باعتباره وجودا جنسيا الى الآخر (**) والى الجدل . فالانسان عادة لا يكشف عن جسده ، واذا فعل فيكون احيانا فى خوف وحيانا بهدف الاغواء . وانه ليبدو له ان النظرة التى تجتاز جسمه تسرقه ، او على العكس ان عرضه لجسده سوف يسلمه الآخر دون دفاع ، ويتحول هكذا الآخر الى العبودية . ان الحياء *la pudeur* وعدم الحياء *l'impudeur* يأخذا مكانهما فى جدل بين الذات والآخر ، هو جدل السيد والعبد : فما دمت املك جسما فيمكن ان اتحول الى موضوع تحت نظر الآخر فلا ينظر الى كائنسان ، او العكس قد اصبحت سيده وأنظر اليه بدورى . الا ان هذه السيادة ليست سوى طريق مسدود ما دام الآخر فى اللحظة التى يعترف فيها بقيمتي بواسطة الرغبة الموجودة لديه لم يعد الشخص الذى كنت اود ان يعرفنى وانما اصبحت كائنا خاضعا للاغراء مسلوب الحرية ، وبهذه الصفة لم يعد له وجود بالنسبة لى . القول بان لدى جسما هو طريقه كى اقول انه من الممكن ان ينظر الى كموضوع وانى اسمى كى يرائنى الآخر كذات ، وان الآخر يمكن ان يكون سيدى أو عبدى بحيث يعبر الحياء وعدم الحياء عن جدل متعدد الوعى ، وان الوعى له معنى ميتافيزيقيا . . . ان معاملة الزعة

(1) Ibid p. 194.

(**) خصصنا جزءا كاملا من هذا الفصل لعرض الآخر كما يراد ميرلوبونتى .

الجنسية كجدل لا يعنى ارجاعها الى عملية من عمليات المعرفة او ارجاع تاريخ الانسان الى تاريخ وعيه . فالجدل ليس علاقة بين افكار متعارضة ومترابطة : انه توتر الوجود فى اتجاهه نحو وجود آخر ينفيه ولكنه لا يوجد بذون تدعيمه(١) . .

ويبدو هنا تأثير هيغل على ميرلوبونتى فقد اعتبر هيغل وجود الآخر ضروريا بالنسبة الى وعى بصفته ادراكا لذاتى وليس بالنسبة للعالم ، ولقد قال بالمواجهة بين الانا والآخر ، وتنجلي هذه المواجهة فى صورة صراع انا اهدف ان احقق ذاتى كوجود يعيش لذاته ، وهذا الصراع صورة للعلاقة بينى وبين الآخر . وقد اتخذ ميرلوبونتى الجدل الهيجلى اساسا ينظر من خلاله الى النزعة الجنسية كما تتبدى فى العلاقة بين طرفين .

وتذكرنا النظرة المتبادلة بين الذات والآخر لدى ميرلوبونتى بموقف الذات والآخر لدى سارتر حيث يحاول كل واحد ان يحيل الآخر الى موضوع . فانا فى مواجهة الآخر اتحول الى موجود لا اعرفه فى مكان لا اعلمه فى دنيا لا اعرفها ، واشعر ان ذاتيتى قد تبعثرت تحت نظر الآخر وهذا ما لم اكن سوف اشعر به لو كنت انا الذات وهو الموضوع . وعلى هذا الاساس يحاول كل منا ان يحيل الآخر الى موضوع . ولما كان من المستحيل ان يصبح كل منا موضوعا للآخر فى نفس الوقت فاننا نجد اننا ننتقل من حالة الى اخرى ويتضح هذا فى حالات شعورية كالخوف والخجل والاعتزاز بالنفس وغيرها ، فاحيانا نتجاوز الآخرين واحيانا يتجاوزنا الآخرون . ويقوم ادراك كل منا لجسم الآخر على هذه المواجهة التى تشابه الى حد كبير مع آراء ميرلوبونتى حول هذا الموضوع .

(1) Ibid p. 194 - 195.

(٥) الجسم واللغة :

لم يغفل ميرلوبونتي في دراسته للجسم الانساني عن الجانب الحضارى والتاريخى فتناول الجسم باعتباره تعبيرا او اداة للكلام . وذهب الى اننا وجدنا ان الجسم يملك وحدة متميزة عن وحدة الموضوع العلمى ، كما كشفنا ان الجسم يملك بداخله ، حتى داخل وظيفته الجنسية ، قصيدة وقدره على المعنى ، ومن هنا فان سعينا لوصف ظاهرة اللغة او الكلام وفعل المعنى يتيح لنا ان نتجاوز بشكل قاطع الثنائية التقليدية بين ذات وموضوع (١) .

وإذا كان الكلام فيما يرى ميرلوبونتي يفترض الفكر ويعنى فى البداية الانضمام الى الموضوع بقصد التعرف عليه او بقصد تصويره ، فاننا لا نفهم لما ينزع الفكر نحو التعبير ، أو لما تبدو لنا اكثر الموضوعات اللغة غير محددة ما دمت لم نعثر على اسمها ، أو لماذا تقع الذات المفكرة نفسها فى نوع من الجهل بأفكارها ما دامت لم تقم بصياغتها لنفسها أو لم تقلها أو تكتبها ، وذلك يشبه تماما ما يفعله كثير من الكتاب عندما يبدأون كتابا، دون أن يعرفوا بالتحديد ما سوف يضمونه بداخله . ان الفكرة التى تكفى بالوجود لذاتها خارج مضائقات الكلمة والاتصال تسقط فى اللامعنى فى اللحظة التى تظهر فيها ، مما يعنى انها لا توجد حتى بالنسبة لذاتها . ان التفكير خبرة بمعنى اننا نتناول فكرنا بواسطة الكلمة الداخلية أو الخارجية ، والفكر ينمو فى اللحظة ولكن يبقى علينا أن نحوزه ، وهو لن يصبح فى حوزتنا الا بواسطة التعبير . . . وكما سبق أن قيل من قبل (٢) ، فان الطغى لا يعرف الشيء أو الموضوع الا اذا نطقنا اسمه ، فالاسم هو ماهية الشيء ويسكن فيه مثلما يفعل اللون أو الشكل . وبالنسبة للتفكير السابق على العلم فان ذكر الشيء يعنى أن تواجهه أو نعدله : فكان الاعتقاد بان الله يخلق الموضوعات عن طريق ذكر اسمائها ، ويؤثر السحر عليها بواسطة

(1) Ibid p. 203.

(2) Piaget, La représentation du monde chez l'enfant. Paris, Alcan, 1926 , p. 60 et suivantes, cité Merleau - Ponty, Ibid , p. 207

الحديث عنها . . . ولو قلنا ان الطفل يتعلم معرفة الأشياء بواسطة مسميات اللغة وكانت الأشياء فى البداية وجود لغوى ثم تحقق وجودها الطبيعي فى مرحلة تالية ، وكان الوجود الفعال لمجتمع لغوى يضع فى اعتباره المعقدات الطفولية ، فان هذا التفسير يترك المشكلة دون حل ، لأن الطفل اذا كان يستطيع التعرف على نفسه باعتباره عضوا فى مجتمع لغوى قبل ان يتعرف على نفسه باعتباره فكرا ينتمى الى طبيعة ما فان هذا يحدث بشرط ان يكون بمقدور الذات ان تجهل نفسها كفكر شامل وتدرک نفسها ككلام ، وبشرط ان تقوم الكلمة ، بعيدا عن كونها مجرد علامة على الأشياء والمعانى ، بسكنى الأشياء وقيادة المعانى . وهكذا لا يتولى الكلام ترجمة فكر تشكل من قبل لدى المتحدث وإنما يقوم بإكماله (١) .

ان الكلام يعكس وجود الوعى فى العالم كما يعكس وجود الآخر . فمن طريقه نستعيد فكر الآخر ، فهو تفكير فى الآخر أو هو القدرة على التفكير على نمط فكر الآخر مما يثرى فكرنا الخاص . فيرى ميرلوبونتي اننى اذا كنت موجودا فى بلد اجنبي فاننا ابدأ فى فهم معنى الكلمات عن طريق أماكنها فى سياق حركة ما ، وعن طريق المشاركة فى الحياة العامة - وبالمثل اذا كنا بصدد نص فلسفى ، فعلى الرغم من عدم فهمى له الا انى اجد انه يكشف عن « أسلوب » معين - سواء كان أسلوب سبينوزى أو نقدى أو فنومولوجى - وهو ما يشكل اول نسج لمعناه . وانى لأبدأ فى فهم فلسفة ما عن طريق الدخول فى طريقة وجود الفكر من خلال استعادة أسلوب وتعبير الفيلسوف ، واذا لم تكن المقطوعة الموسيقية أو اللوحة الزيتية مفهومة فى البداية فانها تنتهى بأن تخلق بنفسها جمهورها ، وذلك اذا كانت تعبر بالفعل عن شيء ما ، أى عن طريق افرازها هى ذاتها لمعناها . أما فى حالة النثر أو الشعر فان سلطة الكلام تظهر بشكل اقل ، ذلك اننا نتوهم باننا نملك بداخلنا مع المعنى الصمام للكلمات ما نحتاجه

(1) Merleau - Ponty: Phénoménologie de la perception, Op. Cit, p. 207.

كى نعيم اى نص نكوف بازاءه . ولكن فى واقع الامر لا يقوم اى عمل ادى بشكل كامل على المعنى العام للكلمات . ذلك انه يوجد سواء لى من يسبح او يقرأ ، سواء لى من يتحدث او يكتب فكر بداخل الكلام *une pensée dans la parole* يشك الاتجاه العقلى فى وجوده (١) .

لقد عمل ميرلوبونتى على الكشف على الاساس العقلى المشترك القائم وراء اللغة ، وذلك حين ذهب الى ان الاصطلاحات هى نمط من العلاقات المتأخرة بين الناس ، بمعنى انها تفترض تواصل سابقا ، وانه ينبغى اعادة اللغة الى هذا التيار المتواصل السابق . وعندئذ تعود بنا اللغة الى العالم الطبيعى للانسان ، وهو عالم واحد مشترك ، لان محاولات الانسان المستمرة للتعبير تضع الانسان لوحدته تاريخية او لتاريخ حضارى واحد . وليست اساليب التعبير المختلفة ، وليس كذلك ما تتسم به لغة او اخرى من سيطرة الحروف المتحركة او الساكنة عليها سوى اساليب الجسم البشرى التى يتخذها للاحتفال بالعلم والانخراط فيه . لان الجسم هو آداتنا للانخراط فى العالم والامتزاج به (٢) .

ويذهب البعض الى القول بان فنومولوجيا الجسم والادراك الحسى الجسمى لى ميرلوبونتى ما هى سوى فنومولوجيا للتعبير ايضا . ان فنومولوجيا اللغة او فلسفة اللغة « المتحدثة » هى الطريق لبولوج اساس الأشياء ، والبحث فيما وراء اللغة يفصح عن لنية المعنى الكامنة المسابقة على موضوعية التفكير . وهكذا ننساق تحت تأثير اللغات القائمة وقواعدها فى اتجاه منابعها فى الجسم التعبيرى . ويكشف ميرلوبونتى من خلال الدراسات الموجودة فى كتابه « علامات » والتى تدور حول الفيزياء والرسم والأدب ، والتحليل النفسى والتاريخ ان هذه العالم الذى يبحث عنه ما هو الا عالمنا الحالى (٣) .

(1): Ibid, p. 209.

(٢) الشارونى مرجع سابق ص ١٤١ .

(3) Richard C. Mc . Cleary . Introduction to signs by M. Merleau - ponty translated by Richard C. MC. Cleary North Western University Press 1964, p. XX.

أما عن العلاقة بين علم اللغة وفنولوجيا اللغة فهي علاقة متوازنة وقائمة على العلاقة بين الموضوعية المنطقية والذاتية الجسمية المتبادلة ، فالعلم الموضوعي للغة يتجه ناحية ماضى اللغة المستقر من قبل ، وإلى المعانى التى سبق اكتسابها . وتعمل فنولوجيا اللغة على كشف النقاب عن مجال وجود الذات المتحدثة وكل ما تقوم به الذات المتحدثة من حركات لغوية ، بقصد كشف أبنية المعنى الكامنة الخاصة بالخبرة والتعبير عنها فى وضوح . ومثلما نجد تعبيرا ابداعيا لدى الرسام الذى يدرك بواسطة جسمه العالم ويعبر عنه بواسطة حركات تؤديها يده ، كذلك نجد ان الاحساس الرئيسى للغة الحديث والاتصال يكمن فى نظام الجسم السابق على الموضوعية . فكل كلمة منطوقة تبدو لى كعلامة مرئية للمقصد اللامرئى الملىء بالمعنى الذى يشكلها ، وإنما أفهمها واستجيب لها من خلال مقاصدى المليئة بالمعنى . وبالرغم من أن النظرة الابداعية والتعبير الابداعى قد يبلغان الكمال فى التصوير الا أن كل تعبير حى فيها يرى ميرلوبونتى هو « مولد مستمر » بمعنى أن الشخص يولد عندها يصبح ما هو مرئى بالنسبة لاعمق الجسم الاقوى مرئيا أمام ذاته وأمام الآخرين فى فعل واحد(١) .

ولا تنشأ الأشكال الصامتة للمعنى من بناءات نظرية ، كما انها غير موجودة فى القواميس . فالبشر ذوو اللغات المختلفة يستطيعون التواصل فيها بينهم لأنهم يجدون داخل انفسهم قدرة متحدثة تجعلهم ينتقلون الى اسلوب لغة اخرى تتخطى لغتهم الخاصة . وقد نصل من تلك العملية الى شيء عام تشكل من خلال اسلوبين مختلفين فى اتجاه معنى واحد مشترك ، ويتم هذا فقط على اساس وجود جسمى مشترك باعتباره يتضمن ايمادا مستقلة لما يعتبر الآن نظاما من المتكافئات ، وجوديا ومعبرا . ولها يصدق على اللغات الاجنبية يصدق على اشكال التعبير الابداعى التى تعتبر دائما وبالرغم من كل شيء مغاير للغتنا المتشكلة من قبل . ففي لغة الحديث ، وفى التصوير ، وفى الادراك الحسى يعتبر التعبير

(1) Ibid p. XXI - XXII.

الاتباعى فكرة بداخل فعل : الا أنه قادر على التعبير فقط من خلال التأكيد على التعبير الماضى الموجود داخل القوة المحركة الخائنة داخل الجسم وعلى اظهار معانيه المقصودة للضوء . ويرى ميرلوبونتى أن لغة الحديث التى تحاول تحرير المعنى المختلفى والمنقيد فى العالم الحالى عليها أن تحنى نفسها كى تتلائم مع عدم وضوح الأهداف ومع المنطق الضمنى الموجود فى العالم ذاته . ويتعاشى داخل التعبير الابداعى كل من الواقعى والخيالى ، العام والخاص ، وكافة مجالات الوجود ، وذلك بهدف حلول الحقيقة (١) . ويبدو فى وضوح أن لغة الحديث تستمد جذورها من قدرة تعبيرية يستطيع من خلالها البشر أن يواصلوا فيما بينهم فى ظل الحدود الثقافية . ويرى ميرلوبونتى ، كما أشار فى العديد من المقالات المتضمنة فى كتابه « علامات » أن الفنونولوجيا الخاصة باللغة يمكن أن تؤخذ كنموذج عام لفنونولوجيا الثقافة .

بعد أن تناول ميرلوبونتى الجسم من مختلف جوانبه التى تعرضنا لها بالتفصيل فإنه يحاول أن يلقى عليه نظرية أخيرة مستمدة من التحليل الذى سبق أن قام به . فينتهى ميرلوبونتى أذن الى القول بأن خبرة الجسم تكشف لنا نمطا غامضا من الوجود . فاذا كنت أحاول أن افكر فى جسمى كشبكة من العمليات - « رؤية » *Vision* « حركة » *motricite* ، « نزعة جنسية » *sexualité* - فانى. لاحظ أن هذه الوظائف لا تستطيع أن ترتبط فيما بينها وترتبط بالعالم الخارجى بواسطة روابط سببية ، والجسم أذن ليس بموضوع . ولنفس السبب فالوعى الذى لدى ليس بفكر ، أى انى لا أستطيع أن احلله وأعيد تركيبه لكى أشكل فكره واضحة ، فوحدته دائما كامنة وغير واضحة . وهو يوجد دائما بخلاف طبيعته ، ويوجد كمنزعة جنسية وفى نفس الوقت كحرية ، يوجد متأصل فى الطبيعة فى نفس الوقت الذى يتحول فيه بواسطة الثقافة ، لا ينغلق أبد على ذاته ولا يتجاوزه أى شئ آخر . وسواء كنا بصدد جسم آخر أو جسمى أنا الخاص ، فانى لا أجد وسيلة أخرى لمعرفة

(1) *Ibid* p. XXII

الجسم الانسانى سوى ان احياه اى ان اخذ لحسابى الدرايا التى تجتازة واختلط معها ، فانا عين جسمى ، وهكذا يوجد جسمى باعتباره ذاتا طبيعية وكنسيج مؤقت لوجودى بأكمله . وهكذا تتعارض الخبرة بالجسم مع الحركة المنعكسة التى تشتق الموضوع من الذات والذات من الموضوع ولا تعطينا سوى الفكر الذى يدور حول الجسم أو الجسم كفكر ولا يعطينا الخبرة بالجسم أو الجسم كواقع (١) . وتقود دراسة ميرلوبونتى المفصلة عن الجسم الى دراسة للعالم ، وهى دراسة ضرورية ومكيلة لدراسة الجسم . وهو ما سنعرض له فى صدد حديثنا عن الادراك الحسى .

ثانيا - الادراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم :

ان دراستنا للادراك الحسى فى ارتباطه بالجسم قد يعتبر تضييفا له ، فالادراك الحسى ولا شك مرتبط كذلك بالعالم وبالكوجيتو وبموضوعات عديدة اخرى ، الا ان علاقته بالجسم بالذات هى علاقة قوية واسباسية ، على ان ننظر الى الجسم فى ضوء المفهوم المتسع الموجود لدى ميرلوبونتى والذى كان موضوعنا فيما سبق من هذا الفصل ، لقد قيل ان النظرية الوجودية عن الجسم هى فى الوقت نفسه نظرية فى الادراك الحسى (٢) ، كما قيل ان فنومولوجيا الادراك الحسى والوجود والزمان هى فنومولوجيا التجسد .. incarnation (٣) وان نظرية الجسم هى نظرية فى الادراك الحسى ، على حد تعبير ميرلوبونتى نفسه (٤) . ومن هنا آثرنا تناول الادراك الحسى فى ارتباطه بالجسم وسوف نربطه بالعالم للصلة الوثيقة القائمة بين الموضوعات الثلاث .

(1) Merleau- Ponty. Phénoménologie de la perception Op. Cit p. 231.

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٤٥

(3) Spurling op. cit. p. 27.

(4) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op. Cit. p. 239.

وتعد مشكلة الإدراك الحسى من أهم مشكلات علم النفس والفلسفة الحديثة كلها. ابتداءً من ديكارت . الا أننا لن نتعرض هنا لتصور السابقين على ميرلوبونتى للإدراك الحسى ويكفى ان نبين كيف اهتم هوسرل بالإدراك الحسى والوصف بل وقد ميز الإدراك الحسى عن بقية أفعال الشعور بميزات خاصة : فهو يقصد موضوعات حاضرة بذاتها للنفس ، أى حاضرة بجسيتها لفعل الشعور ، وهو يدركها فى تعينات ومظاهر مختلفة بصفة مستمرة . ومعنى اختلاف التعينات هو أن ما أدركه فى مجال ضيق من مجالات الإدراك الحسى يحول انتباهى ونظرى الى ما لا أدركه فى هذا المجال الضيق . وبعبارة أخرى ان للإدراك الحسى كما يتبين فى ضوء الوصف الفنونولوجى خاصية معينة هى الاحالة المستمرة أو الرد المستمر : فكل فعل من الأفعال الداخلة فى ادراك موضوع ما انما يظهر لنا منه منظراً يحيل بنا الى منظر أو مناظر أخرى لا ندركها الآن بالفعل ، سواء اكانت لهذا الموضوع أم لغيره . وهذه المناظر الأخرى لها نفس الخاصية ، أى أنها تحيل بالمثل للمنظر الأول أو الى مناظر أخرى جديدة أو قديمة . وهكذا بحيث لا يكتبل لنا ادراكاً تاماً أبداً فى أى لحظة من لحظات الإدراك الحسى . فنحن دائماً أمام مناظر فعلية تدعونا الى تعديلها . ويبقى الإدراك الحسى تسلسلاً ناقصاً يتطلب الاكتمال ولكنه لا يبلغه أبداً . واننا لنلح لدى هوسرل نوعاً من التصورية التى تجعل موضوع الإدراك متعلقاً بفعل الإدراك . واذا كانت تصورية هوسرل تتناول الوعى المتجه الذى يظهر ما هو مائل لديه من موضوعات ، الا انها مع ذلك - وبمقتضى تعليق النظر فى الوجود الواقعى للأشياء - تفقدنا ثقة العقل فى العالم المدرك . وهذه الثقة الضائعة - ثقة العقل فى العالم - هى ما عملت الفلسفة الوجودية بصفة عامة على استعادته (١) .

واذا ما تساعلنا عن الجديد فى تناول ميرلوبونتى للإدراك الحسى فإتفا نجد أن أهم المظاهر تكمن فى الدراسة الواقعية للأشياء المدركة ،

والمرور على كافة مناطق العالم المدرك بشكل يتجاوز الإدراك الحسى للأشياء الحسية المباشرة . وإذا ذكرنا فى البداية بعض الصياغات التى قدمها لتعريف الإدراك الحسى فقد يلقى هذا بعض الضوء على ما يقصده ميرلوبونتى بالإدراك الحسى . فيقول ميرلوبونتى : « ان ندرك هو ان نرى معنى . مباطنا ينبثق من مجموعة من المعطيات » (١) او الإدراك « هو التوصل الى معنى مباطن فى شكل مقبول أى حكم » (٢) . ونحن منطلق هذه النظرة يظهر الإدراك الحسى باعتباره . الفعل الذى تم تصميمه لمتتبع المعنى الأولى كما هو موجود فى العالم قبل تأويلنا له : ويعتبر هذا التأكيد على المعنى كما تكتشف وليس كما تضاف بواسطة الفعل جديدا وان لم تكن جيدة مطلقة .

كما عرف ميرلوبونتى الإدراك الحسى فى عبارات اخرى لا تقل من سابقتها فى الأهمية فيقول : « أنه . فعل انسانى يقوم فى حركة واحدة . باجتياز كافة المشكوك . المحتملة بهدف وضع نفسه فى داخل الحقيقة الكاملة » (٣) . كما يقول : « ان ندرك هو ان نلتزم فى ضربة واحدة . بمستقبل كامل من الخبرات فى حاضر لا يضمنها ، هو الايمان بالعالم » (٤) . وهنا يبدو أهم شيء فى الإدراك ، أنه يبدو كفعل وجودى ، فعل لا نشترك فيه . بشكل سلبي فحسب بل نلتزم فيه داخل عالم معطى لنا بشكل جزئى . لأنه فى جانب منه غامض ، كما أن جانب منه من صنعنا نحن . ما دمنا نعتد على « تجسيدنا » فى عالم معطى من قبل . ولا . يعتبر هذا الفكر متلقيا فقط . أو مبتكرا فحسب ، بل أنه . يعبر عن علاقاتنا الغامضة بالعالم . ويشكل هذا الدور الوجودى للإدراك الحسى لكثير الخصائص . ابتكارا فى نظرية ميرلوبونتى عن الإدراك الحسى .

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la perception Op.

Cit. p. 30.

(2) Ibid p. 44.

(3) Ibid p. 50.

(4) Ibid p. 344.

ولا يعنى ارتباط الادراك الحسى بالاطار الوجودى ابتعاداً عن الاطار
الفنومولوجى فان فنومولوجيا المجال الادراكى هى اكثر الاستبصارات
الفنومولوجية أهمية ، وهى التى تساهم فى وصف الأجزاء الغامضة
من المجال التى تظهر بشكل غير مباشر وغير كامل . ومن هنا يعتبر
الادراك الحسى لدى ميرلوبونتى من أهم الموضوعات ريبطاً للفنومولوجيا
والوجودية فى ذلك القالب الجديد : الفنومولوجيا الوجودية .

وقد افاد ميرلوبونتى من الدراسات الوجودية التى حولت الكوجيتو
الديكارتى الى قصدية تتجه نحو الوجود ، وعمل على توضيح عملية
الادراك الحسى فى ضوء هذه الفكرة . الا أن امتيازه يرجع الى انه قد
افاد كذلك من خاصية الاحالة المستمرة واختلاف التعينات التى اثبتتها
الوصف الفنومولوجى . ولمن هنا أمكنه أن يصل الى توسيع الآفاق التى
يظهر فيها موضوع الادراك ، بحيث تتجاوز ذلك التمييز الضيق الذى
اقامه الجشتالط بين الشكل والأرضية أو الخلفية (T) .

وقد رأى ميرلوبونتى فى ضوء الوصف الفنومولوجى لخبرة الادراك
الحسى انه يمكن النظر الى العلاقات القائمة بين الوعى والعالم على انها
فى غاية الوضوح ، وبيديهى للعناية . ولا يبرز وجهة نظره يهتم ميرلوبونتى
بنقد موقف كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية من الادراك الحسى .
فالأولى ترى الادراك الحسى كتسجيل سلبى لمعطيات الحس المتلقاة من
البيئة المحيطة والتى تتجمع بعد ذلك لتشكل موضوعات منفصلة .
أما النزعة العقلية فتدخل العقل أو الحكم لتأويل الصور الخالية من المعنى
الموجودة فى العالم الخارجى والتى تلقاها الوعى . نحن إذن بصدد
أما ادراك حسى اعمى غير موجة وعبارة عن عملية ميكانيكية أو ادراك
حسى مصاحب لأفعال تابعة عن الفكر ومفروضة عليه . ويفترض فى
الحالتين وجود أقسام اساسى بين ذات وموضوع ، بين داخل وخارج ،
كما يفترض وجود عالم طبيعى محدد من قبل واضح بذاته يتولى الوعى

(١) الشترونى ، مرجع سابق ص ١٤٧ .

ببساطة تسجيلية . وتتناوب النزعة التجريبية والنزعة العقلية فى استخدام فرض الثبات الذى يؤكد على أن العائلم الموضوعى ، باعتبارها معطيا ، يرسل رسائل الى أعضائنا الحسية حيث تسجل ويكشف معناها بحيث تعيد إنتاج البص الأصيل . وهكذا يكون هناك تبادل نقطة بنقطة كما توجد علاقات سببية بين المثيرات أو المعطيات الحسية الآتية من البيئة المحيطة وبين الإدراكات الحسية الأولية (١) . وهذا ما يرفضه ميرلوبونتى موضحا أن الرجوع الى الخبرة الساذجة الخاصة بالإدراك الحسى تفضح أن فرض الثبات ليس وصفاً لكيفية الإدراك ولكنه بنية أو مثال «... idéalization» «علمى» يضع بالاتفاق مع الافتراضات «العلمية» الخاصة بالمعرفة الصحيحة المصادرة الآتية : كيف يجب أن ندرك : فكل إدراك حسى له شكل بنية وكل الموضوعات المدركة يتم إدراكها فى ضوء سياقها (، وهو يمثل الأرضية أو الخلفية) (٢) .

ويتوقف تمييز الأرضية أو الخلفية عن الشكل فى أى إدراك حسى على كيفية تركيز نظرنا على مصالحنا بنفس القدر الذى نركز فيه على الموضوعات المدركة . أن الإدراك الحسى يبنى العالم المدرك ، فهو ليس مجرد تسجيل سلبي للمعطيات الحسية - كما تعتقد النزعة التجريبية - وإنما نحن ندرك بالاتساق مع المصالح والأهداف التى توجد بازاءها . كما لا يعتمد الإدراك الحسى على أعمال معينة من أعمال التأويل عن طريق الوعى - كما تعتقد النزعة العقلية . فنحن فى الموقف الطبيعى نحيا فى الإدراك الحسى ، مدركين الأشياء التى تخضع للإدراك باعتبارها مليئة بالانفعالات أو بالمعنى ، وباعتبارها تملك معنى مباطنا سابقا على أى فعل صريح من أفعال التفكير . فعلى سبيل المثال لا يدرك لاعب الكرة الملعب باعتبارها موضوعا ولكن باعتبارها مكانا معين الحدود بالنسبة

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception, Op.

Cit. p. 11.

(2) Spurling . Op. Cit. p. 25

للمتفرجين ومقسم الى خطوط للقوى (الاهداف ، خطوط التماس ... وما الى ذلك) ، وهى تملك دافعية ، وتحث وتوجه أفعاله . وهكذا تتيح له المشاركة فى اللعبة دون احساسه بأى شىء مما سبق فى انتباهه الظاهرى . ويقول ميرلوبونتى : « ان اللاعب ذاته ليس معطيا بالنسبة له (اللاعب) ولكنه التعبير المباطن لاهدافه العملية(١) . وهكذا لا يتكون العالم المدرك كما يبدو للوعى من عدد واسع من الموضوعات المتميزة القائمة فى الزمان والمكان حيث ينحصر دور الادراك الحسى فى التسجيل واعادة الانتاج ، وانما يتكون هذا العالم من نظام من المجالات المرئية المتشابهة : خلفيات وأشكال تتيح للموضوعات المتميزة المتفردة الظهور من وراء خلفية من عدم الوضوح ، جاعلا الادراك الحسى مساويا للتنميط البدائى للعالم الخاضع للادراك الحسى(٢) . وهكذا يمكن ان نقول مع ميرلوبونتى « انه لا توجد اشياء بالنسبة للادراك الحسى واقما توجد صفات باطنية متجلية خارجيا .. Physiognomies » . (٣) .

وبينما جعلت النزعة التجريبية الادراك الحسى عملية مبسطة وآلية مثل عمل آلة التصوير فان النزعة العقلية تستعمل هذا فارضة عليه أفعال الحكم والتفكير . فالادراك الحسى فسيولوجى خالص بالنسبة للتجريبية بينما يتكون من طبقتين متميزتين فى رأى النزعة العقلية ، الأولى فسيولوجية (تسجل المعطيات الحسية) والثانية نفسية (خاصة بأفعال التأويل) . بينما تبين الفثونولوجيا أن الادراك الحسى ليس فسيولوجيا خالصا او آليا كما انه ليس نفسيا خالصا او فكريا كما انه ليس خليطا من الاثنين مع الاحتفاظ بالتمايز . انه فى رايها علاقة مع

(1) Merleau - Ponty : Structure of Behavior p. 169. Quoted in Spurling. Op. Cit. p. 26.

(2) Spurling Op . Cit . p. 26.

(3) Merleau - Ponty. Structure of behavior p. 168 Quoted in Ibid p. 26.

العالم ، علاقة سابقة على الفكر ، اى سابقة على الوعى ، وكاى تعبير عن وجود فى العالم فانه لا يرى التمايز بين فسيولوجى ونفسى . الادراك الحسى اذن هو انفتاح بدائى على العالم (١) . ويقول ميرلوبونتى فى هذا الصدد : ان الادراك الحسى ليس علما عن العالم ، وليس فعلا ، اى اتخاذ لموقف ما بشكل قصدى ، بل هل خفية تبرز منها كل الأفعال . وفى نفس الوقت تفترضها كل تلك الأفعال « (٢) » .

ليس الادراك الحسى اذن عملية للعقل او للفكر الخالص ، حقا انه يملك عناصر التفكير الا انه متجسد . فانا ادرك جسمى مادام وضعه وحركته يقبحا لى ان ارى وان احدد ما هو فى متناول رؤيتى . لقد اعتبر ميرلوبونتى الجسم فى العالم بمثابة القلب من الجسم : فهو يحافظ على حياة المتظر الرئى ، ينشطه ويغذيه داخليا ويكون معه نظاما ما . فعندما اجدول فى شقتى فان الاشكال المختلفة التى تظهر امامى لن تعبر عن شىء بعينه الا اذا كنت اعرف ان كل واحد منا يمثل الشقة اذا نظر اليها من هنا او من هناك ولم اكن على وعى بحركتى وبجسمى الذى لا يتغير خلال مراحل هذه الحركة ، ائى بالطبع استطيع ان اطير بفكرى داخل الشقة اتخيلها وارسم تصميمها على الورق ، الا ائى لن استطيع بهذه الطريقة ادراك وحدة الموضوع دون توسط الخبرة الجسدية ، ذلك لأن ما أسسه ربما او تصميما ليس سوى منظورا أوسع : انه الشقة « منظور اليها من أعلى » . وذا كنت استطيع ان اخص كافة المنظورات المكلفة المتصلة بها فذلك بشرط ان نعلم ان الشخص المتجسد يمكنه وحده ان يرى على العقاب اوضاعا مختلفة . وقد يكون الرد على هذا هو أننا اذا اعدنا وضع الموضوع او الشىء فى الخبرة الجسدية باعتباره الحد اقطابه فانا نسلبة الشىء الذى يشكل موضوعيته . فمن وجهة نظر جسمى انا

(1) Spurling Op. Cit. p. 27.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op. Cit, p. X.

لا أرى أبداً الأسطح المسطحة للمكعب حتى لو كان من الزجاج ، إلا أنني بالرغم من ذلك أرى أن كلمة « مكعب » لها معنى ، فالمكعب ذاته ، المكعب في الحقيقة ، فيما وراء مظهره المحسوسة ، له ستة أسطح متساوية . ودوراني حوله يعنى أنني أتحرك في المكان الموضوعي دون أن تؤثر هذه الحركة في وضع الشيء بل على العكس فمن طريق التفكير في جسمي ذاته كموضوع متحرك أستطيع كشف الظاهر المدرك وبناء المكعب الحقيقي . إن خبرة الحركة هنا ليست سوى ظرف نفسي للإدراك الحسي ولكنها لا تساهم في تحديد معنى الموضوع . إن الموضوع يشكل مع جسمي نظاماً ما ولكننا نكون هنا بازاء شبكة من الارتباطات الموضوعية وليس مجموعة من الاتصالات المعاشة . وسوف تشكل وحدة الموضوع الشيء موضوع التفكير ولن نشعر به كشيء مرتبط بجسمي (١) . وليس الجسم بمثابة نقاب يتوسط بيننا وبين العالم ، بل هو أدواتنا في الامتزاج بالعالم والاتصق بالأشياء . وهكذا نجد أن ثمة اتحاداً مباشراً بين الإنسان - الذي هو بطبيعته مفتوح للأشياء - وبين العالم الذي ندرکه عن طريق الجسم ادراكاً حقيقياً تنكشف لنا فيه الأشياء (٢) .

إن العالم ليس منفصلاً عن الذات وإنما الذات هي مشروع للعالم . وإذا كان لا يوجد زمان بالنسبة لي فلأنني أملك مستقبلاً وعن طريق اتصالي بالعالم اتصل بذاتي . يوجد إذن زمان ومكان بالنسبة لي لأنني متجسد . وما دمت أساساً واعون بعالمنا وأزمتنا بسبب كوننا متجسدين فيها واقعياً وميتافيزيقياً فتكون، إذن فنومولوجيا الإدراك الحسي والوجود والزمان هي فنومولوجيا التجسد ، ويكون هذا القطاع اللامرئي من الوجود الذي هو مرساه حاضري، والمصدر الرئيسي للزمان والمعنى لدى هو وجودي

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Op.

Cit. p. 235 - 236.

(٢) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق

ص ٥٥٠ .

الجسمى . ان جسمى هى النقطة المدركة التى تتجه اليها كل الموضوعات ويرى ميرلوبونتي انى أفهم العالم لأنه بالنسبة لى قريب وبعيد ، خلفية موجودة من قبل وافق ، ولأنه يمتد امامى ويأخذ معنى بالنسبة لى . ان جسمى اذن ليس موضوعا أو تصوريا وانما هو - فى ادراكه لذاته - وعيى المتجسد أو هو جسمى الحى وهو ما اعتبره ميرلوبونتي فى كتابه « علامات » الرابطة القائمة بينى وبين الأشياء(١) .

ان ادراكى الاول باعتبارى وعيا متجسدا ليس هو ادراكى الحسى فاننا دائما واعى على اساس جسمى الطبيعى والثقافى المكتسب لشخصيته من قبل ، وتقوم البنيات التحية الوظيفية لجسمى المتصلة بالمقاصد الفعالة بتأسيس الافاق القائمة الثابتة نسبيا المتصلة بمجالى الادراكى . ان عالمى الجسمى يملك معنى معطى من قبل لا أقوم أنا بذاتى بتشكيله . ان جسمى يتحرك فيمتد العالم امامى ويأخذ شكلا ويصبح مرثيا وله مغزى . ومفد البداية يعتبر الادراك الجسمى أساسا هو وجودنا بالنسبة لعالم يصعب ان نميز فيه بين الايجابى والسلبى ، المرثى واللامرثى الى حد ان تصبح كل فئتنا التقليدية غير محددة(٢) .

وأول ما يجب ملاحظته عن طبيعة هذا الجسم هو أنه فى الوقت ذاته مدرك ومدرك(٣) . ذلك فيما يقول ميرلوبونتي هو سر الجسم ولغزه . انه يدرك الأشياء وهى تدركه ، انه يحس بها وهى تحس به ، انه يراها وهى تراه . وهذا يعنى ان هناك تضافرا بين المدرك والمدرك وتكاملا حيا بينهما يتجلى فى جميع مظاهر الادراك : فهو يتجلى فى الحاس والمحسوس ، وبين اللمس واللموس ، وبين الرائى والمرثى ،

(1) Cleary Op. Cit. p, XVI.

(2) Ibid .

Merleau - Ponty. Le Visible et L'Invisible Paris : Gall-

(3) imard, 1964, p. 175 . cité par :

الشارونى - مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

ويمين السامع والسموع . فالجسم الذى ينظر الى الأشياء . يستطيع
بالمثل أن ينظر الى نفسه وأن يتعرف فيما يرى عندئذ على « الجانب الآخر »
من قدرته الراهية (١) .

وإلوعى الجسدى بالذات هو النقطة الأرشيدمية فى فلسفة
ميرلوبونتي فيما يرى كليرى ، ذلك أن وجود الجسم ذاته باعتباره
مدركا ومدركا يقدم لنا معرفة رئيسية بالوعى تتكون فى ضوءه الذات
والمعالم والبشر الآخرين . انى أستطيع أن أدرك شيئا ما بطريقة
موضوعية اذا ما استطعت فقط ادراكه من منطلق أكثر من منظور واحد
فى وقت واحد . وما دمت متجسدا فى كل لحظة من لحظات خبرتى
فى اطار منظور معين فان أساس الموضوعية هو تواجد الآخرين ومنظوراتهم
معا فى نفس مجالى الوجودى . وأن يكون لدى وعيا معناه أن أقوم
بالتأسيس ، ولا أستطيع أن أفترض شخصا آخر على أنه ذات اخرى
لى دون أن أقوم بتأسيسه من خلال العقل . ويتيح لى الجسم وحده
طريقة بين الممكن والضرورى فى مواجهة الواقعى . وباعتباره خبرتى
الرئيسية والأصيلة ككائن ، وهى فى الوقت نفسه قائمة بالتأسيس ومؤسسه ،
فان جسدى يعلمنى ما لا أستطيع تعلمه بطريقة اخرى . يعلمنى أن اعرف
الوجود المتأنى للظهورات عدة ، ذلك أن الجسم باعتباره مدركا فى
الوعى ، والجسم باعتباره قود آلية مدركة يرتبطان فى مشاركة أو وجود
متأنى كتعبير عن مظاهر العالم الوجودى الوحيد سواء فى المظهر الذى
تم تأسيسه أو المظهر اللامرئى القائم بالتأسيس (٢) .

وفى عاله الحياة الذى ينبع منوعى الجسدى بذاتى يوجد العالم المرئى
وعالم مشاريعى الآلية فى علاقة جدلية مفتوحة للتبادل المصوغ بالمعنى .
وبالرغم من أن جسدى المتحرك يعى ذاته كجزء من العالم المرئى الذى

(1) Merleau - Ponty. L' Oil l'Esprit P. 18 cite par .

الشارونى - مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

(2) Cleary Op. Cit. p . XVII.

تشكل فى ضوءه الا انه فى نفس الوقت يعنى العالم المرئى امامه باعتباره
يتشكل بواسطة قدرته هو نفسه على الحركة (١) .

انا متجسد فى العالم اذن باعتبارى بعدا من ابعاد هذا الوجود
العام الابدائى المتفهم بشكل كامل ذو البؤرات المتعددة الذى يصفه
ميرلوبونتى بأنه يوجد من خلالنا ومن خلال الوجود المطلق للذاتية الجسدية
المتبادلة حيث يلتقى الجسم بالجسم فى جسد العالم ، فيستطيع
الانسان أن يصبح مرآة حية لزميله من البشر . وترتبط الموضوعية المنطقية
بالذاتية الجسدية المتبادلة فى فكر ميرلوبونتى باعتبارها المتأسس والمؤسس .
وتتشكل المعانى المعطاه من قبل بواسطة الجسم كمشروع للعالم وتعتبر
المصدر المؤسس لاي بنية للمعنى تالية قد ينتجها وعينا التأمل ، وبالتالي
لا يمكن أن تشتق من اى مصدر نظرى . ويصبح التفكير والنظام بهذا
المعنى واقعة اساسية فى خبرتنا - او لوغس العالم الجمالى ، الذى
يمكن تسميته « سر العقلانية » باعتباره الأساس المعروف ادراكيا لاي
تفسير تال فى ذاته ولكنه غير قادر على تقديم اى تفسير (٢) .

ويرى ميرلوبونتى انه يقع على عاتق الفلاسفة الذين يحاولون
العثور على « علامات » *Signes* رئيسية او بنيات للمعنى مترسبة
وسابقة على الموضوعية وموجودة فى اساس العوالم المتعددة للحياة
والفكر الانسانى، بهدف اعادة بناء الخبرة .، يقع على عاتقهم ان يخضعوا
بنيات المعنى المكتسبة والموجودة لتسلؤل لا ينتهى ، كما يتعين عليهم
الوصول بدقة مبتكرة الى براءة الذاتية الجسدية المتبادلة . . . وفى هذا
البحث من أجل كشف الأسس الرئيسية لكل معنى لا بد من محاولة
استدعاء بنيات المعنى المترسبة لتوضيح الوعى وكشف الستار عن المقاصد
الواضحة المسابقة على الموضوعية التى كونتها بنيات المعنى . ويهنا
وصف هذه البيانات ودورها وتحديد خصائصها الاساسية وعلاقتها (٣) .

(1) *Ibid* p. XVIII.

(2) *Ibid* p. XIX.

(3) *Ibid* . p. XX.

وإذا كان الجسم الانساني يعطينا سر الادراك ويفسره ، فان هذا السر ينكشف ويتضح بأحلى صوره واقواها - فيما يرى ميرلوبونتي عند رجال الفن بصفة عامة وعند الرسامين، والمثالين والنحاتين بصفة أخص . فهؤلاء جميعا يرون الأشياء لا بمنظارهم الشخصي وانما بمنظار الأتباء فيهم . ناهم يتخذون من الأشياء ذاتها ومن انطباعاتها فيهم مركزا لمرؤيتهم . ذلك أن الأشياء وجسم الفنان كليهما مصنوع من نسيج واحد . ومن هنا امكانية الرؤية الظاهرة في هذا النسيج بإمكانية رؤية سرية (١) . ان الشيء والعالم معطيان لى مع أجزاء جسمى ، لا بواسطة « هندسة طبيعية » وانما فى اتصال شبيهه بالاتصال القائم بين أجزاء جسمى ذاتهم (٢) .

ويتغير الادراك الخارجى مع ادراك جسمى باعتبارهما وجهين لفعل واحد . وكل ادراك حسى خارجى، مرادف، مباشرة لادراك حسى لجسمى ، بالضبط كما أن أى ادراك حسى لجسمى يتضح فى لغة الادراك الحسى الخارجى . وإذا كان الجسم كما رأينا ليس شيئاً شفافاً ولا معطياً للمهندس على شكل دائرة بحكم قانون تكوينه ، بل هو وحدة معبرة *une unité expressive* لا نستطيع ان نتعلم كيف نعرفها سوى عن طريق افتراضها ، حينئذ سوف تتصل هذه البنية بتألغام الحسوس ، وتعتبر « نظرية صورة الجسم » ذهنياً نظرية فى الادراك الحسى . فقد تعلمنا من جديد الاحساس بجسمنا ، لقد وجدنا تحت المعرفة الموضوعية والبعيدة للجسم تلك المعرفة الأخرى التى لدينا دائماً لأننا أجسام . ويتعين علينا بنفس الطريقة أيقاد العالم بواسطة أجسامنا . وعن طريق استعادة الاتصال مع الجسم ومع العالم فاننا نعتز أيضاً على ذواتنا ، فما دمنا ندرك بواسطة أجسامنا فالجسم هو الأنا الطبيعى وهو القائم بالادراك (١) .

(١) الشارونى ، مرجع سابق ، ص ١٥٣

(2) Merleau - Ponty . *Phénoménologie de la perception* Op.

Cit. p. 237.

(3) Ibid, p. 289 .

ثالثا - الآخر :

تعد مشكلة الآخر أو وجود الآخرين من اهم مشكلات الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، فلست انا الشاهد الوحيد ولا أستطيع أن اكونه . وقد تصدى الفلاسفة لمشكلة الآخر ونذكر على سبيل المثال هيجل وهومرل وهيججر وسارتر . وتاريخ الفلسفة ذاته باعتباره المعين الذي استقت منه كل الفلسفات لهو دليل حى على وجود فكر الآخر وأستمراريته . وقد اهتم ميرلوبونتى بالآخر سواء فى كتبه الأولى « بنية السلوك » و « فنومولوجيا الادراك الحسى » او كتاباته الأخيرة : « علامات » و « المرئى واللامرئى » . لقد ارتبط الآخر لديه بأشياء عدة . ارتبط بالسلوك ، والعالم ، والجسم والنزعة الجنسية والحب ، والتاريخ ، والسياسة ، واللغة . فوجود الآخر ضرورى الا انه يحمل الينا الاضطراب كما يحمل الينا اشياء اخرى ، وعلينا أن نقيم هذا التبادل الأصيل مع الآخر ونؤسس مجتمعا نستطيع الحياة فيه .

لقد انفتح ميرلوبونتى منذ البداية على الآخر عن طريق استحضار طفولته ، ويقول فى هذا الصدد : « لقد القيت فى وسط طبيعة معينة ، ولا تبدو الطبيعة بالنسبة لى خارجية فحسب ، فى الأشياء الخالية من التاريخ ، بل انها مرئية فى قلب الذاتية . ويمكن للقرارات النظرة والعملية للحياة الشخصية ان تمسك بالماضى والمستقبل ، ونضفى على الماضى بكل أحداثه معنى محددا وذلك عن طريق جعل المستقبل يتبعه ، وسنقول حينئذ ان الماضى كان هو التحضير لهذا المستقبل . كما تستطيع هذه القرارات ان تدخل التاريخية فى حياتى : فهذا النظام يملك على الدوام شيئا من الوقائية » . وينظر ميرلوبونتى الى السنوات الخمس والعشرين الأولى من حياته باعتبارها طفولة استتبهما بالضرورة نظام صعب كى تنتهى اخيرا بالاستقلالية . ويقول فى هذا الصدد : « اذا ما رجعت الى هذه السنوات كما عشتها وكما أحبلها بداخلى ، فان بهجتها تستعصى عن التفسير اذا ما رجعنا الى بيئة الحماية

التي كان يضيفها الوسط الأخرى ، بل أن العالم ذاته هو الذي كان اجتمعت ،
والأشياء هي التي كانت أخاذاة بشكل أكبر « (١) .

ويعنى ميرلوبونتي ابتداء من العالم الطبيعي الذي يحيط بي ليصل
الى الآخر عبر العالم الحضارى . فكل موضوع فى البداية هو موضوع
طبيعى مصنوع من ألوان وصفات ملموسة ومسموعة . وكما تتخلل الطبيعة
حياتى لتصل الى قلب حياتى الشخصية وتلتحم بها ، كذلك تنزل اشكال
السلوك داخل الطبيعة لتأخذ شكل عالم حضارى ، فانا لست بصدد عالم
فيزيقي فحسب ، وإنما لا احيا فى وسط الأرض والهواء والماء فقط ،
بل ان من حولى طرق ومزروعات وقرى وشوارع وكنايس وأدوات . .
تحمل كل منها بداخلها بصمة الفعل الانسانى الذى تقوم هذه الأشياء
بخدمته ، كل واحدة منها تضىء جوا من الانسانية قد يكون محدودا للغاية
اذا كنا بصدد علامات على الرمال أو أكثر اتساعا اذا كنا بصدد منزل
تركه أصحابه حديثا على سبيل المثال ان الحضارة التى اشارك
فيها تمثل بالنسبة لى فى يقين الأدوات التى تصنعها بنفسها . وإذا كنا
بصدد حضارة مجهولة أو أجنبية فاننا نلاحظ انها توجد فى آثارها أو بقايا
الأدوات المهشمة التى نجدها أو المناظر الطبيعية التى تجتازها : وهنا
نعثر على طرق عدة للوجود وللحياة . فالعالم الثقافى غامض الا انه
حاضر منذ البداية . ويوجد هنا مجتمع يتعين علينا معرفته . . . ويمكننا
التحقق من الادراك الحسى للعالم الثقافى بواسطة الادراك الحسى لفعل انسانى
معين ولانسان آخر . فلا بد منذ البداية ان اعرف كيف توجد لدى الخبرة
بعالى الثقافى ، وبحضارتى . ذلك اثنى ارى ان البشر الآخرين حولنا
يستخدمون الأدوات المحيطة بنا استخدامات معينة ، وإنما أوول تصرفاتهم
عن طريق المقارنة بتصرفاتى ، وعن طريق خبرتى الحميمية التى تعلمنى
معنى الحركات المدركة ومقصدها . وهكذا اصل الى ان أفعال الآخرين
نفهم دائما بواسطة أفعالنا : فيفهم « نحن » nous , on دائما بواسطة
« الأنا » Je je . وي طرح ميرلوبونتي عندئذ تساؤله الهام الذى تكمن

(1) Ibid p. 398.

فيه المشكلة برمتها : كيف يمكن « لانا » أن يوضع فى صيغة الجمع ، وكيف يمكن أن نصوص فكرة عامة ابتداء من الآن ، وكيف استطيع الحديث عن آخر بخلافى أنا ، وكيف استطيع أن اعرف بوجود الآخرين ، وكيف استطيع الوعى الذى ينتمى من حيث المبدأ والمعرفة الى نمط الـ « لنا » أن يدرك بنمط الـ « أنت » « le tu » ومن ثم بنمط الـ « نحن » on (1) .

وتجد مشكلة الآخر لدى ميرلوبونتى طريقها للحل ابتداء من نظرية الجسم . فاذا نظرنا الى مشكلة وجود الآخرين على ضوء نظرية ميرلوبونتى فى الجسم فائنا نجد ان الاتصال بين الذات مكفول بحكم تلك العلاقات الأولية التى تربطنا بعالم مشترك ، وليس من شأن وجودية ميرلوبونتى أن تعيد الينا « حضورنا أمام العالم » فحسب بل هى تعيد الينا « حضورنا أمام الآخرين » أيضا (٢) . ان اول موضوع من الموضوعات الثقافية الذى توجد من خلاله الموضوعات الأخرى هو جسم الآخر باعتباره حاملا لسلوك ما . وهنا يطرح ميرلوبونتى تساؤلاته حول جسم الآخر : فاذا كنا بصدد جسم الآخر فتكمن المشكلة فى معرفة كيف يمكن لموضوع قائم فى المكان أن يصبح علامة متحذثة معبرة عن وجود معين ، وكيف يمكن على العكس بلقصد أو فكرة أو مشروع أن ينفصل عن ذات فاعله ويصبح مرثيا خارج جسمه فى الوسط الذى يقوم هو ببنائه (٣) . وهو التساؤل الذى اعتاد ميرلوبونتى طرحه كى يتجاوز ، من خلال الاجابة ، الموقفين التقليديين للنزعة التجريبية والنزعة العقلية . فالنزعة التجريبية لا تثير مشكلة الآخر بنفس الطريقة التى نثار بها فى فلسفات أخرى ، مادامت الذات فى منظوره هى شبه آلة بدون

(1) Ibid p, 399 - 400.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ،

ص ٥٥٢ .

(٣) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op. Cit. p. 401.

عقل . وكل ما يواجه النزعة التجريبية هو كيفية ربط الأوصاف العلمية المتعاقبة بالأجسام الانسانية بالخبرة المعاشة الخاصة بالوجود فى العالم . بينما تعتبر مشكلة الآخر مشكلة تكاد تكون مزمنة لدى النزعة العقلية ، ذلك ان التعرف على الآخر هو بمثابة التعرف على النفس باعتبار انها ليست الوحيدة المؤسسة للعالم . فبالنسبة لفلسفة تبدأ من الكوجيتو تشكل التفرة من الذات الى الآخر مشكلة . فالنزعة العقلية تجعل من ادراكنا للآخرين موضوعا فكريا أساسيا . فانى أعلم ما يدور فى عقل الآخر عن طريق الماثلة . analogie التى تقوم على ان جسمى مادام يسكنه عقل فلا بد ان يحوى جسم الآخر عقلا (١) .

وتحاول الفنونولوجيا الوجودية مع ميرلوبونتى تجاوز هذا المازق . فهى لا تبدأ من منظور عالم موضوعى او من منظور كوجيتو مسيطر . وانما تبدأ من خبرة الوجود فى العالم . ويشق ادراك الذات وادراك الآخرين من مجال الخبرة ، التى تحوى بداخلها ذاتية متبادلة فاذا كان هناك شكلان من اشكال الوجود : الوجود فى ذاته وهو وجود الأشياء والوجود لذاته وهو وجود الوعى ، فكيف ننظر الى وجود الآخر ؟ فالآخر يقوم امامى كوجود فى ذاته الا انه يوجد كوجود لذاته ، انه يحتاج كى يكون مدركا من جانبى الى عملية متعارضة ، مادام على ان اميزه عنى وبالتالي اضعه فى عالم الأشياء ، كما ان على ان افكر فيه كوعى اى باعتباره كائنا لا يملك خارجا او اجزاء ولا استطيع ان اصل اليه لانه انا ذاتى ولان الشخص الم فكر والشخص موضوع التفكير يختلطان معا فيه هو . لا يوجد مكان اذن فى الفكر الموضوعى للآخر ولا لتعدد الوعى . واذا كنت انا مؤسس العالم - وهو ما يدعيه البعض - فانى لا استطيع التفكير فى وعى آخر لانه حينئذ سيكون هو القائم بتأسيس العالم او على الاقل ساكون انا غير مؤسس له بالنسبة لهذه النظرية الاخرى الى العالم . ويرد ميرلوبونتى على هذه الوجة من النظر استنادا

(1) Spurling . Op. Cit. p. 40.

الى الخبرة . فقد تعلمنا ان نضع الفكر الموضوعى محل شك وتعلمنا ان نتصل بالعالم والجسم متجاوزين ما يقدمه العلم . فالخبرة بالعالم والجسم لا يستوعبها العلم فجسمى والعالم لا يرتبطان بواسطة علاقة وظيفية مثل التى تقيما الفيزياء ، بل ان نمسق الخبرة الذى يتصلان من خلاله ليس معروضا امامى كى يعبره وعيى المؤسس . فالعالم موجود بالنسبة لى باعتبارى فردا غير مكتمل من خلال جسمى كسلطة فى هذا العالم . وانا استطيع وضع الأشياء من خلال جسمى او عكسيا وضع جسمى من خلال الأشياء . ولا يتم هذا بواسطة عملية منطقية لتحديد شىء مجهول بواسطة علاقاته الموضوعية ، بل يتم بواسطة عملية واقعية : فجسمى هو حركة نحو العالم وبالتالي فان العالم هو سنده او نقطة ارتكازه « Point d'appui » . ويتشف الوعى بداخله ، من خلاله المجالات الحسية ومن خلال العالم كمجال لكافة المجالات الأخرى ، عتامة ماضى اتصال . فاذا كنت اشعر بأصالة الوعى فى ارتباطه بالجسم وبالعالم فان ادراك الآخر وتعدد الوعى لا يشكلان أى صعوبة . فاذا كان جسمى يملك وعيا فلماذا لا تملك أجسام الآخرين وعيا بدورها ؟ وهنا نحتاج الى اجراء تغيرات فى فكرة الجسم وفى فكرة الوعى (1) .

بالنسبة للجسم ، سواء جسمى او جسم الآخر ، فيتمين علينا ان نميزه عن الجسم الموضوعى الذى تصفه كتب الفسيولوجيا . فلا يستطيع الوعى سكتى هذا الجسم . كما يتمين علينا ان ندرك أنواع السلوك التى تظهر فى الاجسام المرئية دون ان تحتويها هذه الاجسام فى الواقع . اننا فقط بصدد التعرف على الجسم ، هذا البنية الكيميائية او مجموعة الأنسجة ، باعتباره متكونا ابتداء من ظاهرة اساسية للجسم

(1) Merleau - Ponty *Phénoménologie de la Perception*, Op. Cit, p. 402 - 403 .

لذاته أو جسم الخبرة الانسانية ، أو الجسم المدرك الذى وضعه الفكر
للموضوعى دون القيام بمصادرة التحليل النهائية (١) .

بالنسبة للوعى فيتعين الا ننظر اليه كوعى مؤسس أو وجود لذاته
وإنما كوعى مدرك فاعل للسلوك ووجود فى العالم ، لأن الآخر
يستطيع الظهور على قمة الظاهراتى. ويصبح له نوعاً من «المكانية» .
وبواسطة التفكير الفينومولوجى. يستطيع اختيار النظرة موجهة الى عالم
مرئى وليست فكراً من أجل الرؤية. على حشد شعبيير ديكاروت ، ومن هنا
يمكن أن توجد بالنسبة لى نظرة الآخر ، ويمكن لهذه الإداة المعيرة التى
نطلق عليها اسم « وجه » « visage » ان تحمل وجوداً مثل وجودى
ويحملها جهازاً معرفياً هو جسمى (٢) .

وإذا تحولت الى ادراكى الحسى ومررت من الادراك المباشر الى
التفكير فى هذا الادراك فأنى الجسد تكراً أقدم من فكرى يؤثر على
حواسى الإدراكية . ولغيت هذه الخواص سوى علامة على وجوده .
وأنى أفهم الآخر بنفس الطريقة . فلست أملك الا علامة على وعى يهرب
منى فى حدائته ، وعندما يلتقى نظرى بنظرة الآخر فأنى أعيد تحقيق
وجودى القريب بواسطة التفكير . ولا يعتبر هذا استدلالاً من خلال
المماثلة « *raisonnement par analogie* » وقد عثر شيلر الفيلسوف
الامانى الكبير من قبل بطريقة جيدة عن أن هذا الاستدلال يفترض
مسبقاً ما يقوم بتفسيره . ولذا لا يمكننا اشتقاق وعى الآخر الا اذا قمنا
بمقارنة تعبيرات الآخر الانفعالية بانفعالاتى ونم التعرف عليها ، وإذا تم
التعرف على تضابيات محددة بين حركاتى اليمانية و « وقائعى النفسية » .
الا ان هذا غير مجدى حيث ان الادراك الحسى للآخر يمتدق هذه الملاحظات
ويجعلها ممكنة . ويعطى ميرلوبونتى مثلاً بطفل عمره خمسة عشر شهراً :
فهو يفتح فيه اذا أخذت وأنا الاعبه أحد أصابعه بين أسناني وبينت له

(1) Ibid p. 403.

(2) Ibid p. 404.

كأني أعضه . وقب فتح فمه لأنه يعلم في داخله أن أسنانه وفيه هي أجهزة
 للعض ، وأسنانها كما يراها في الخارج قادرة على تحقيق نفس المقاصد ،
 « فالعضة » لها في الحال معنى ذاتيا متبادلا بالنسبة له . أنه يدرك
 مقاصده في جسمه ولما كان جسمي موجودا مع جسسه فهو يدرك
 بالتالي مقاصدي في جسمه ، أن التضايقات الملاحظة بين حركاتي
 الایمائية وحركات الآخرين وبين مقاصدي وحركاتي الایمائية تقدم خطأ
 موصلا نحو المعرفة المنهجية للآخر ، وذلك عند فشل الإدراك الضمني
 المباشر ، إلا أن هذه التضايقات لا تعلمني وجود الآخر (1) .

وتقوم علاقة داخلية بين وعي وجسمي كما أحياء وبين جسم الآخر
 كما أراه من الخارج وتعمل هذه العلاقة الآخر يبدو كاكتمال للنسق .
 وهنا يقول ميرلوبونتي بضرب من اللقاء بيني وبين الآخر . فلا أفر
 متميز عنى : فما دام يسكن العالم وأنه مرئي وبشكل جزء من مجالي
 فهو إذن ليس بذات ego بالمعنى الذي أكونه بالنسبة لنفسى . وعلى عكس
 مسارتر الذي رأى أن الآخر إما أن يكون موضوعا بالنسبة لى فأصبح
 أنا ذاتا ، أو ينظر الى فيحيلنى الى موضوع بازائه ويصبح هو ذاتا ،
 فقد رأى ميرلوبونتي أن جسم الآخر ليس بمثابة موضوع بالنسبة لى
 كما أن جسمي ليس بمثابة موضوع بالنسبة له . ويمكن للعالم أن يظل
 هائما بين ادراكي وإدراك الآخر ، فالأنا الذي يتولى عملية الإدراك
 ليس له امتياز خاصا يجعل من ذاتي شيئا غير قابل للإدراك ، بل
 نحن الإثنين لسنا فكريا خالصا ، متعلقين في تعالينا ، بل نحن وجودات
 يتم تجاوزها بواسطة العالم ، وبالتالي يمكن لأى منا تجاوز الآخر :
 ولابد أن نتعلم كيف نجد الاتصال بين وعي وآخر في عالم واحد . والواقع
 أن الآخر ليس مغلقا في متظوري عن العالم ، ذلك أن المنظور ذاته ليس
 له حدود واضحة وإنما هو ينتقل من منظور لآخر والآن يتلقاهما عالم
 واحد مشترك فيه جميعا باعتبارنا ذاتا مجهلة للإدراك
 « Sujet anonymes de la : ... »

(1) Ibid .

perception . وعن طريق هذا العالم الواحد تلتفت عليه ونعمل فيه
 كما لو كنا جسما واحدا ، بالضبط كما تعمل العينان كأنهما عين واحدة
 عن طريق التقاء الصور البصرية الخاصة بكل عين في وجود أفقى واحد
 وفي عالم واحد (١) ، انى اذن: أشعر بأن الآخر « جنبا » خاصا بمثالا
 فى تكوينه الجسمى ، وقد أهيب بالآخر ان يجرى فيساعدننى على القيام
 بعمل مشترك ، وفى هذه الحالة يكون جسم الآخر قد انصاف لى
 جسسى ، مكوئا كلا واتخاذ (٢) .

ان الاتصال قائم اذن بينى وبين الآخر فى العالم ، ويتعبارى
 املك وظائف حسية ، اى مجال بصرى وسعنى ولس ، فانا على اتصال
 بالآخرين باعتبارهم هم ايضا أدوات نفسية - ويمجرد ان يقع بصرى
 على جسم حى متحرك ، فيما يرى ميرلوبونتى ، فالموضوعات المحيطة
 به تاخذ فى الحال طبقة جديدة من المعانى : فلم تعد الاشياء هى
 ما استطيع ان افعله فقط وإنما هى ما يستطيع سلوك الآخر ان يفعله
 كذلك . وتقوم زوامة حول جسم الآخر حيث ينجذب غالى : وهنا
 لا يكون ملكى وحدى ، فهو لا يوجد فقط بالنسبة لى وإنما يوجد بالنسبة
 لى س ، اى بالنسبة لهذا السلوك الآخر الذى بدأ يتشكل فى العالم .
 ولم يعد جسم الآخر مجرد نقطة صغيرة من العالم ، بل هو مجال لسبق
 ما أو « رؤية » معينة للعالم . ويتحقق تعامل فى العالم مع الاشياء
 التى كانت تعتبر بحتى هذه اللحظة ملكى وحدى ، فيوجد من يستخدم
 اشياءى المألوفة فاذا تعاملت عنه فانى اجنده هذه الشخص الآخر
 الذى يعتبر لى ، وانى اعرفه منذ البداية لأن جسمه لى

(1) Merleau-Ponty . Le visible et l' Invisible p. 269 cité

(2) Ibid p. 405.

الشارونى ، برجع سابقى من ١٣٦
 (٣) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، برجع

سابقى من ٥٥٢

له نفس بنية جسي . ويقول ميرلوبونتي « انى اشعر بجسدى كقوة قادرة على سلوك معين ومنتمية الى عالم معين . ، فاننا منعطى لذاتى باعتباره ان لى قدرة استطيع ممارستها على العالم ، وجسى بالتحديد هو الذى يدرك جسم الاخر ويجد فيه امتداد مجزأ لقاصده الخاصة ، وطريقة معينة للتعامل مع العالم . والى كانت اجزاء جسى تشكل مع بعضها البعض نسقا معينيا فان جسم الاخر يشكك مع جسى كلا واحدا . ويعتبرا وجه وظهر نفس الظاهرة . وهذه الحياة الاخرى هى حياة مفتوحة مثل حياتى التى تتصل بها ، ولا تستهلك فى عدد من الوظائف البيولوجية والخصائية . انها تضيفنا الى نفسها موضوعات طبيعية عن طريق تحويلها عن مشارها المتأثر ، وتبنى لنفسها ادوات وأجهزة وتظهر فى الوسط بواسطة الموضوعات الثقافية (١) .

وتبدو المشاركة بين الذات والاخر بصورة اوضح فى « الحديث العادى ؛ فان مجرد حديث مع الاخر هو بمثابة اتصال حقيقى يتم بيننا عن طريق ضرب من المشاركة الفطرية . والحق ان « الحوار » هو بطبيعته عملية ثنائية يلتقى فيها الذات مع الاخر فتقابل افكارها فى « وسط مشترك » ويتألف من حديثهما « وجود مشترك » . او صورة من صور « المعية » وليس تبادل الحديث مجرد صراع بين افكار ، وانما هو فى البداية تداخل وفهام ومشاركة بيد ان الكوجيتو هو الاصل فى كل صراع بين الذات : فان الذات لا تشبك فى صراع مع غيرها ، اللهم الا بعد ان تكون قد ابركت افكار غيرها باعتبارها افكارا معادية . والصراع بهذا المعنى يفترض مشاركة اولية . او ضربا من الاتصال الاصلى فيما بين الذات (٢) . ويقول ميرلوبونتي فى هذا الصدد : « يوجد بالتحديد

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la Perception. Op. Cit . p. 406 - 7 .

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع

موضوع حضارى يلعب دورا اساسيا فى الادراك الحسى للآخر ، ذلك هو اللغة «Le langage» (١) .

ان الادراك الحسى للآخر ووجود عالم للتواصل بين الذوات لا يشكل اى مشكلة سوى بالنسبة للبالغين ، أما الطفل فيعيش فى عالم يعتقد انه متاح بالنسبة لكل من يحيطون به ، انه لا يعنى ذاته ولا الآخرين كذاتيات منعزلة ، ولا شك لحظة فى اننا جميعا ، وهو معنا محدودون بوجه نظر معينة عن العالم . لذا فانه لا يخضع افكاره ولا كلامه للنقد . فانه لا يملك بعد العلم الخاص بوجهات النظر . ويرى ببلجيته ان الطفل ينظر الى البشر باعتبار ان رؤوسهم فارغة منكبين على عالم وحيد يحدث فيه كل شئ ، حتى الأحلام ، حتى الفكر ، ما دام لا يتميز عن الكلمات . ان الآخرين هم النظرات التى تفحص الأشياء ، ولهذه النظرات وجود مادي بالنسبة لى الى الحد الذى يجعله يتساءل كيف لا تتحطم النظرات عند التقائها (٢) . واذا كان بياجيه قد جعل ادراك الآخر والعالم - الذى يتحقق فيه تواصل الأفراد - قاصرا على الطفل ، من حيث ان الطفل يعيش فى عالم لا يرتاب فيه ان الآخرين موجودون وحيث لم يتحقق فيه بعد من الكوجيتو حيث يبدأ الصراع بين الذوات ، فان ميرلوبونتي يرى ان هذا الصراع لا يمكن ان يبدأ كما لا يمكن للوعى ان يرتاب فى حضور الذوات الغريبة التى ينكرها ، الا اذا كان هناك من قبل وسط مشترك ، اى ولجود نوع من الاتصال الاصلى بين الانا والآخر ، ذلك الاتصال الذى نتذكره طن عالم الطفل (٣) .

حقا ان الصراع يبدأ مع الكوجيتو ، وكل وعى يبحث عن موت الآخر ، على حد تعبير هيجل الا ان الصراع كى يبدأ والوعى كى يشك

(1) Mercau p Ponty Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 407.

(2) IPaget. La représentation du Monde chez L'enfant Cité par Ibid p. 408.

(٣) الشارونى ، مرجع ص ١٣٧

فى الوجود الأجنبى الذى يرفضه يحتاج فيما يرى ميرلوبونتى الى وسط مشترك حيث كانت توجد مشاركة اولية سابقة بين الذات وتتمثل أساسا فى عالم الطفل .

الا أن ميرلوبونتى يعلم أن الآخر ليس هو مجرد سلوكة أو حديثه ، فحزن الآخر أو ثورته لا يحملان نفس المعنى بالنسبة لى ، كالمعنى الموجود بالنسبة له . فبالنسبة له هى مواقف يعيشها ، أما بالنسبة لى فهى مواقف تحدث أمانى . وإذا استطعت بدافع من المحبة أن أشارك فى هذا الحزن أو هذه الثورة ، فإنه يبقى حزن الصديق وثورته . وهو هو يتألم لأنه فقد زوجته أو هو فى ثورة لأن شخصا سرق ساعته ، وأنا أتألم لأنم صديقى وأثور لثورته ، من هنا فإن المواقف لا تتطابق . وإذا نحاول وعى كل منا أن يبنى من خلال موقف الآخر موقفا مشتركا حيث يحدث اتصال ، الا أن كلامنا يحاول فى الواقع أن يقيم هذا العالم « الوحيد » unique من أعماق ذاتية . أن الصراع لا يبدأ لمجرد انى ابدا فى التفكير فى الآخر ذلك أنه موجود منذ كنت أحاول أن أعيش حياة الآخر ، فى التضحية على سبيل المثال (1) .

بيد أن القول بأن الوجود مرادف للمعية ، أو المشاركة (بوجه ما من الوجوه) لا يعنى أننا ننفذ بعضها فى صميم البعض ، ولا يستلزم - بالتالى - انكار ما فى الحياة الانسانية من « أصالة » تجعل لكل فرد منا سره الخاص الذى قلما ينفذ اليه الآخرون وألحق أننا حتى إذا نظرنا الى « الحب » نفسه ، فإننا لن نجد صعوبة فى أن نتحقق من أنه يقين ومخاطرة معا أو ثقة ومجازفة فى وقت واحد . صحيح أن من شأن كل موجود أن يفهم نفسه ويفهم الآخرين ، ولكن أحدا لا يمكن أن يكون شقيقا بالنسبة الى نفسه ، كما أن أحدا لا يمكن أن يزعم أن الآخرين « شفافون » بالنسبة اليه . وإذا كان « حضورى أمام نفسه » هو الذى يحدد وجودى ،

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de perception On. Cit.

ويجعل وجود الآخرين ممكنا بالنسبة لى ، فان هذا « الحضور » نفسه هو الذى يخرج بى عن ذاتى ويقذف بى الى الآخرين وهكذا نرى ان ميرلوبونتى يعلق أهمية كبرى على تلك « المعية » للوجودية التى تتحقق بين الذاتات ، حينما تتم عملية المواجهة بين الحريات . او حينما تشعر كل ذات بان عليها ان تفصل فى وجودها ، لا فى اغوار وجود باطنى عميق ، او فى قراره ذاتيه دفينته شخصية ، بل فى سياق تاريخ انساني ذى علاقات معقدة متشابكة (١) .

ان عدم وجود علاقة تبادل *réciprocité* بين الذات والآخر تعنى لدى ميرلوبونتى عدم وجود الذات الأخرى ، ذلك ان عالم أحدهما يحتوى عالم الآخر ، فيشعر الآخر انه مغترب لصالح الأول . وهذا ما يحدث فى حالة فردين ارتباطا بعلاقة حب غير متساوية بين الطرفين : فأحدهما يلتزم بهذا الحب ويضع حياته كلها فيه بينما يظل الآخر حرا ، فليس الحب بالنسبة له سوى طريقة محتملة للحياة . فيشعر الأول حينئذ بتسرب حياته وحرية فى حرية الآخر الكاملة التى تواجهه . وحتى اذا ما أراد للثانى بدوره ، من منطلق الوفاء بالوعد التى قطعها على نفسه او من منطلق الكرم ، ان يضع نفسه فى مضاف الظواهر البسيطة فى حياة الأول وينظر الى نفسه من خلال عيون الآخر فان هذا يحدث عن طريق توسيع لحياته الخاصة ، وهكذا يقوم بنقى تساويه مع الآخر فرضا وهو ما أراد توكيده بالفعل . فلا بد لكل واحد منا ان يعيش المشاركة او المعبة . فاذا لم يكن أى منا يشكل وعيا مؤسسا فائنا سنتساءل لحظة الاتصال بيننا وإيجاد العالم المشترك من الذى يتصل بمن ولئن يوجد هذا العالم ؟ فاذا ما حدث الاتصال بين شخص وآخر وكان العالم الذى يجبهما لا يشكل كلا واحدا فان الاتصال سيتحطم من جديد وستحرك كل واحد منهما فى عالمه الخاص مثل اثنين من اللاعبين يقع ملعب كل منهما على

(١) زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ترجم

سابق ص ٥٥٣ - ٥٥٤

مبعده مائة كيلو مترا من ملعب الآخر . بل ان اللاعبين فى موقف افضل لانهما يستطيعان الاتصال هاتفيا او كتابيا لايصال قراراتهما مما يشير الى كونهما منتمين الى عالم واحد . بينما لا توجد ارضية مشتركة بينى وبين الآخر ، ذلك ان وضعى داخل عالمى ووضع الآخر داخل عالمه يشكل تعاقبا . فبمجرد ان يوجد الآخر ويقع نظره على ويدخلنى فى عالمه فانه يسلبنى جزءا من كيانى ، واننا لنعلم جيدا انى لا استطيع استرداده سوى عن طريق اقامة علاقات مع الآخر ، ان اجعل الآخر يتعرف على بحرية . ان حريتى تتطلب نفس الحرية للآخرين(١) .

ان ميرلوبونتى يصل الى وجود الآخر كما قلنا عن طريق السلوك كما يصل اليه عن طريق الكوجيتو . فعند ميرلوبونتى ليس «الانا» وعيها فحسب او موضوعا فحسب وانما هو وعى وموضوع معا ، او هو وعى وموضوع يتلاقيان ويتقاطعان . وليس معنى التقاطع ان يوجد الموضوع ونقيضه اعنى الوجود لذاته والوجود للآخر وانما ان يكون ثمة وجود يشتمل عليهما ويحيث تلتقى الانا والآخر ويعملان معا كأنهما جسم واحد(٢) . يقول ميرلوبونتى : « لا يمكن ان نوضح هذا التقاطع Chiasma بواسطة حد ما هو لذاته ، وحد ما هو فى ذاته . وانما يلزم القول بعلاقة بالوجود تتم داخل الوجود - وهذا ما كان يسمى اليه سارتر فى نهاية الامر »(٣) . فما دمت نشأت ووجدت طبيعى وامامى عالم طبيعى فانى استطيع ان اجد فى هذا العالم انماط اخرى من السلوك تتشابهك مع سلوكى . الا انى ما دمت نشأت ووجدت ان وجودى له فعالية ومعطى لذاته فانه يظل على الدوام متجاوزا الافعال

(1) Merleau - Ponty. Phénomnologie de la perception. Op. Cit. p. 410.

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١١٢

(3) Merleau - Ponty. Le Visible et l'Invisible p. 268 Cité Par

الشارونى ، مرجع سابق ص ١١٢

التي يريد الالتزام بها والتي لا تزيد عن كونها ما قام هو بتشكيله ، اى حالات خاصة لمبوميته التي لا يمكن تجاوزها . وهذه الخلفية للوجود المعطى هي ما يلاحظها الكوجيتو : فكل تأكيد وكل التزام وكل نفي ايضا ، وكل شك يأخذ مكانه في مجال مفتوح من قبل ، ويؤكد وجود آخر يلمس ذاته قبل القيام باى افعال يفقد فيها احتكاكة بذاته . ويبدو هذا الآخر الشاهد على كل اتصال ، والذي بدونه لا يقوم اى اتصال كأنه يقف في طريق حل مشكلة الآخر . وهنا يوجد ما يسمى احادية معاشة *... un solipsisme vécu* لا يمكن تجاوزها . فمما لا شك فيه اى اشعر بانى لست مؤنسا للعالم الطبيعي ولا للعالم الثقافى : ففى كل ادراك حسى وكل حكم اقوم بالاستماعة بوظائفى الحسية او علاقتى الثقافية غير الملوكة لى فى الواقع . وهنا يتساءل ميرلوبونتى كيف اجد داخل مجالى الادراكى موقعا للذات امام الذات ؟ انقول ان وجود الآخر هو واقعة بسيطة بالنسبة لى ؟ انها فى كل الاحوال واقعة موجودة من اجلى ، ولا بد ان تتناسب مع عدد احتمالاتى وان تفهم او توجد بطريقة ما من خلالى حتى تكون لها قيمة كواقعة (٢) .

ان ما هو معطى فى العالم باعتباره اوليا ليس هو الذات ، ذلك ان الذات تتأسس بواسطة الخبرة السابقة عن التفكير ، وانما ما هو معطى هو مجال الخبرة كما ذكرنا من قبل ، وهو مجال فنومئالى . وادراكنا لكل من الذات والآخر يشتق من هذا المجال للخبرة ، وتعتبر الذاتية المتبادلة كامنة فى هذا المجال للخبرة . الا ان هذا لا ينفى وجود شىء خاص بى فى مجال خبرتى ، ذلك انها « خبرتى انا » ولا استطيع غيرى ان يحوزها . وهو ما اطلق عليه ميرلوبونتى الاحادية المعاشة ، ان الذى يؤسس خبرتى وخبرة الآخرين هبوا مجال الخبرة ومن خلفه

* تعنى ان الأنا وحيدة هو الوجود والفكر لا يدرك سوى تصوراته .

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Op. Cit

p. 411.

العالم كإفق دائم لكل خبرة . وتوجد الذاتية المتبادلة لأن الخبرة تفتح على عالم مشترك . وإذا فهمنا الخبرة بالمفهوم الفنونولوجى فسوف نجدها مفتوحة أساسا : انها تختلط بكافة خبراتى لتخلق بنيات وانماطا وتختلط بخبرة الآخرين. لتخلق معان ذاتية متبادلة ولتؤسس الاتصال . اننا نتشارك فى ادراكنا لنفس الأشياء ونتشارك فى الزمان والمكان وفى نفس العوالم الطبيعية والانسانية (١) .

ويدلل ميرلوبونتى على خبرتى بوجود الآخر بواسطة ما قاله . من قبل عن التفكير . فالتفكير لا بد أن يعطينا بطريقة ما هو خارج أطواره . . . *Pirréfléchi* ، والا ما وجدنا ما نعارضه به ، ولما أصبح مشكلا بالنسبة لنا . وبالمثل لا بد لخبرتى أن تعطينى بطريقة ما الآخر ، لأنها اذا لم تفعل لما استطعت الحديث عن الوحدة أو العزلة . . . *solitude* . ولما استطعت أن أعلن إمكانية الوصول الى الآخر . ان ما هو صحيح وصادق منذ البداية هو انفتاح التفكير على ما هو خارجه وجعله موضوعا للتفكير - وبالمثل اتجاه خبرتى نحو خبرة الآخر ، تلك الخبرة التى لا يوجد ما ينافزعها فى أفق حياتى حتى لو كانت المعرفة التى لدى عنها غير كاملة . ويوجد بين المشكلتين أكثر من موضع للمقارنة ، وفى الاثنين يتعلق الأمر بكيفية وضع نقطة ما خارج ذاتنا والحياة خارج إطار الفكر . أى كيف يتمسنى لى أنا الشخص الذى يقوم بالادراك ، ومن هنا أيضا تؤكد ذاتى كذات عامة ، كيف أستطيع ادراك آخر يسلبنى فى نفس اللحظة هذه العمومية ، ان الظاهرة الرئيسية التى تؤسس ذاتيتى والتصالى الموجود لدى فى اتجاه الآخر تتمثل فى كونى معطيا لذاتى . انى معطى تعنى انى أجد نفسى منذ البداية فى موقف وانى ملتزم فى عالم فيزيقى واجتماعى وانى معطى لذاتى تعنى أن هذا الموقف ليس غائبا عنى بالمرء ولا يوجد أبدا حولى كضرورة غريبة عنى ، فليست بمنغلقا كشيء بداخل علبه . وحريتى ، وهى تلك القدره الأساسية التى أملاكها كى أكون

(1) Spurling. Op. Cit. p. 41.

ذاتها أمام كافة خبراتي لا تتميز عن دخولي في العالم . فان اكون حرا ،
وان استطيع الاحتفاظ بذاتي دون ردها الي اي شيء احياء ، وان احتفظ
في مواجهة كل موقف بقدره على الانسحاب يعتبر قدرا بالنسبة لي ، قدرا
ترسخ في اللحظة التي انفتح فيها. مجالى المتعالى ، حينما نشأت كوجهة
نظر وكمعرفة وحينما القى بي في هذا العالم(1) .

وفي مواجهة العالم الاجتماعي استطيع دائما استخدام طبيعي
للحساسية sensible ، فأغلق عيني ، وأذنتي وأعيش غريبا عن
المجتمع ، وأتعامل مع الآخر ومع الاحتفالات ومع المباني الأثرية باعتبارها
ترتيا بسيطا للألوان والضوء . وهكذا أسلبها من معناها الانساني .
وفي مواجهة العالم الطبيعي استطيع دائما أن الجأ الى الطبيعة المفكرة
واتشكك في كمثل ادراك حسي على حده . وهنا يقوم صدق
الأجادية . وكل خبرة ستظهر دائما أمامي كخاصية لا تسلب عمومية
وجودي ، ولدي دائما ، كما كان يقول بالبرانش ، الحركة التي تتيح
لي الذهاب الى أبعد . ولكني لا استطيع الفرار من الوجود الا الى الوجود ،
فمثلا أنا أفر من المجتمع الى الطبيعة أو أهرب من العالم الواقعي الى
عالم تخيل قائم على بقايا المعالم الواقعي . ان المعالم الفيزيقي
والاجتماعي يعمل دائما باعتباره مثيرا لكافة استجاباتي سواء كانت
ايجابية أم سلبية . ولا أضع هذه الادراكات موضع شك الا لمصلحة
ادراكات أكثر صدقا تصححها ، فاذا كنت أستطيع نفى كل شيء فلكي
أؤكد وجود شيء بشكل عام ، لذا نقول أن الفكر هو طبيعة مفكرة ،
تأكيد للوجود من خلال نفى الموجودات . اني استطيع إقامة فلسفة
أحادية ، فيما يرى ميرلوبونتي ، ولكني عندما أفعل ذلك فأنا افترض
مجتمعا من البشر المتحدثين وأتوجه اليهم(1) .

ان ميرلوبونتي يلاحظ التعارض بين الأنا والآخر ، وكما سجله
في « فنومولوجيا الإدراك الحسي » فقد سجله أيضا في العمل الذي

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op.
Cit. p. 412 - 413.

(2) Ibid p. 413.

نشر بعد وفاته وهو « المرئي واللامرئي » وهو يرى فيه ان الآخر فى حالة وجوده يجعلنى لا استطيع بحكم تعريفه ان امكث فيه او اتطابق معه او اعيش حياته . فانى لا اعيش سوى حياتى انا . فاذا كان الآخر موجودا فانه لا يصبح بالنسبة لى ابدأ وجودا لذاته بالمعنى المحدد والمعطى الذى اكونه بالنسبة لنفسى . وحتى لو جعلتنى العلاقة التى تربطنا اشعر انه « هو ايضا » يفكر وان « له هو ايضا » موقفه الخاص ، فانا لست هذا الفكر مثلما اكون فكرى الخاص ، ولا املك هذا الموقف مثلما املك موقفى الخاص . ان حياة الآخر كما يحياها ليست بالنسبة لى خبرة حادثة او ممكنة انها خبرة ممنوعة او مستحيلة ، ويتمين ان تظل كذلك اذا كان للآخر ان يظل هو الآخر . انى اتمسك فى الظاهر فقط بخبرتى - وجودى لذاتى ووجودى للآخر - واحترم الاصلة فى وجود الآخر لذاته ووجوده بالنسبة لى . الا انى لست فى الواقع بصدد ثنائية : وجود لذاته ووجود للآخر وانما بصدد نسق ذو اربعة حدود : وجودى لذاتى ووجودى للآخر ، ووجود الآخر لذاته ووجوده بالنسبة لى (١) .

ان ميرلوبونتى يعلى من شأن الوجود الانسانى ووجود الآخر كشرىك فى هذا العالم الاتسانى المتبادل بيننا . والفيلسوف ذاته فى اعتكافه التاملى لا يتخلف عن اخذ الآخرين معه لانه تعلم ، فى ظلام العالم ، ان يعامل الآخرين دائما كرفقاء . . *consortes* وعلمه كله قائم على مثل هذه المعطيات . ان الذاتية متبادلة تنكشف كمعرفة لذاتها والآخر ، وبهذه الصفة تكون ذاتية متبادلة . وبمجرد ان يتجمع الوجود ويلتزم فى شكل سلوك فانه يقع تحت الادراك الحسى ، ومثل اى ادراك حسى فانه يؤكد اشياء تتجاوز ما يراه . فعندما اقول انى ارى منفضة السجائر وانها هنا فانى افترض تطورا للخبرة تذهب الى اللانهائى ، وهكذا التزم بمستقبل ادراكى كامل . وبالمثل اقول انى اعرف شخصا معيناً وانى احبه ، فانى اقصد من وراء صفاته خلفية لا تنتهى

(1) Merleau - Ponty . *Le Visible et l'Invisible* . Paris . Gallimard , 1964 . p. 110 - 111.

قد تفجر يوما ما الصورة التي أرسبها له . وبهذا الثمن يوجد بالنسبة لنا أشياء « وآخرون » ليس من خلال الوهم وإنما عن طريق فعل عنيف هو الإدراك الحسى ذاته(١) .

ورببب الفرد بالآخر عن طريق اللغة ، وتحدث اللغة من التناحية الاجتماعية فى شكل حوار حيث يدخل فكرى مع فكر الآخر على خلفية مشتركة . ويقول ميرلوبونتى : « عندما اتحدث أو عندما أفهم فانا أختبر وجود الآخرين بداخلى ووجودى داخل الآخرين ، ويعتبر هذا الوجود حجر الزاوية فى نظرية الذاتية المتبادلة ، وهكذا يمكنى فهم عبارة هوسرل القائلة بأن الذاتية المتعالية هى الذاتية المتبادلة-«(٢) . وهكذا يتبين لميرلوبونتى أنه يوجد فى المشاركة بين الذات أو المعية قنطرة تربط بين الذاتية الموضوعية وأساس محتمل لفنومولوجيا لاذاتية من خلال الذاتية المتبادلة(٣) .

علينا إذن إعادة كشف العالم الاجتماعى بعد كشفنا للعالم الطبيعى ، ليس باعتباره موضوعا ضمن الموضوعات الأخرى وإنما كمجال دائم أو بعد من أبعاد الوجود : فانا نستطيع أن نستدير عذبه ولكنى لا أستطيع أن أكف عن كونه فى موقف بالنسبة له . أن علاقتنا بالعامل الاجتماعى مثل علاقتنا بالعالم أكثر عمقا من أى إدراك أو أبى حكم . ومن الخطأ أن نضع أنفسنا فى المجتمع كموضوع ضمن الموضوعات الأخرى كما أنه من الخطأ أن نضع المجتمع داخلنا للفكر . ويتمثل الخطأ من التناحيطين فى معاملة العامل الاجتماعى social كموضوع ، فلا بد أن نرجع الى لعامل الاجتماعى الذى نحتك به بمجرد وجودنا والذى نحمله مرتبببنا قبل أى إسقاط ،

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Cp. Cit. p. 415.

(2) Merleau - Ponty . Signes. Op. Cit, p. 121.

(3) Spiegelburg . Op. Cit p. 557.

فالوعى الموضوعى والعلمى بالماضى وبالحضارات مستحيل اذا لم اتصل بها عن طريق مجتمعى وعالى الثقافى ، وعن طريق افاق الماضى والحضارات ذاتها اذا لم أجد. فى حياتى البنيات الأساسية للتاريخ (١) .
ان الآخرين لا يوجدون كما رأينا فى الطفولة والجنس والحب واللغة والثقافة فحسب ، بل اننا نفهم نسق الآخرين بشكل أكثر تحديدا وبسهولة أكبر وفى داخل موقف تاريخى اجتماعى سياسى ، وفى اتصالنا بالماضى وبالحضارات .

ويبحث المؤرخ والفيلسوف عن تعريف موضوعى للطبقة أو للدولة : هل تقوم الدولة على اللغة المشتركة أم على تصورات بالنسبة للحياة ؟ هل تقوم الطبقة على أرقام الدخل أم على وضعها بالنسبة لدائرة الانتاج ؟ ونحن نعلم فيما يرى ميرلوبونتي أن هذه المحكات لا تتيح فى الواقع معرفة ما اذا كان الفرد ينتمى الى دولة أم الى طبقة ما . وفى كل الثورات يوجد المتميزون الذين ينضمون الى الطبقة الثورية والمضطهدون الذين يدينون بالولاء للمتميزين . وكل دولة تضم خائنها ، فلا الدولة ولا الطبقة هى نكبة تهاجم الفرد من الخارج كما أنها ليست بقيم يضعها الفرد فى الداخل . وانما هى انماط من المشاركة نستدعيها . وفى فترات الهدوء توجد الدولة والطبقة كمثيرات لا أتوجه اليها سوى باجابات شاردة أو مشوشة لأنها كامنة ويحول الموقف الثورى أو الموقف الذى تواجه فيه الدولة خطرا قوميا الروابط السابقة على الوعى التى كانت تربطنى بالدولة أو الطبقة الى مواقف واعية ، ويصبح الالتزام الضمنى بالدولة التى كانت حتى اللحظة مجرد شئ يعيشه المرء التزاما مكشوفاً وظاهراً .
الا أنه يبدو أمام ذاته باعتباره سابقا على القرار(١) .

وكما نثير العلاقة بالأختر. موضوعات عديدة اجتماعية وسياسية

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de Perception. Op. Cit.

p, 415.

(2) Ibid , p. 417.

ونفسية فانها تثير بنفس الدرجة من الاهمية الوعى بالموت . فالخبرة الوحيدة التى تقربنى من وعى اصيل بالموت هى الخبرة بالآخر . فانا اشعر بتهديد الآخر لى عندما استمر فى الشعور بذاتيتى فى اللحظة التى تحولنى فيها نظرة الآخر الى موضوع . وانا لا احوله الى حالة العبودية الا اذا ظل حاضرا امامى كوعى وكحرية فى اللحظة التى انظر فيها الية كموضوع ، فالوعى بالصراع ممكن فقط من خلال العلاقة المتبادلة والعامل الانسانى المشترك بيننا . وانا لا ننفى وجود كل منا للآخر الا بعد ان يعرف كل منا الآخر كوعى . ويتابع ميرلوبومنتى هيجل فى نظريته للموت والآخر ويتبنى آراءه بخصوص الصراع وجدل السيد والعبد وذلك فى أحد مقالات كتابه « المعنى واللامعنى » .

ان الآخر ضرورى واساسى بالنسبة لى : فانا لا استطيع ان اكون جرا بمفردى ، ولا ان اكون وعيا بمفردى ، ولا ان اكون انسانا بمفردى . وهذا الآخر الذى كنت اجد فيه خصمى منذ البداية هو بالفعل خصمى لانه انا ذاتى . ابنى اجد نفسى فى الآخر ، كما اجد الوعى بالحياة داخل الوعى بالموت . ذلك لكونى منذ البداية هذ الخليط من الحياة والموت ، من العزلة والاتصال فى اتجاه نحو الحل . وكما يتم تجاوز الوعى بالموت فان السيطرة والسادية والضعف يدمر بعضها البعض ، وفى النزال الدائر بين انماط الوعى او بين الاخوة الاعداء فان نجاح احدهما فى اصابة الآخر لن يسفر عن شئ . لن يوجد مكان لكراهية الآخر او تأكيد الذات الذى هو مبدأ الصراع . ان الذى يطور وعيا اكثر دقة من خلال الموقف الانسانى ليس هو السيد لانه يجهل خلفية الوجز . والاتصال الذى يلعب عليه ياسه وكبريائه ، وانا هو العبد الذى يخاف حقا والى يعدل عن الفوز بواسطة السلاح ، وهو وحده الذى لديه الخبرة بالموت لانه الوحيد الذى يملك حبا للحياة . ان السيد يريد ان يوجد لذاته فقط ولكن فى الواقع هو يبحث عن الاعتراف به كسيد من جانب الآخرين . انه اذن ضعيف فى قوته . والمبدد يقبل ان يكون للآخر ، ولكنه يريد الحفاظ على حياته بهذا الثمن ، يوجد اذن قوة

ما فى ضعفه هذا . ولكونه يعرفه أكثر من سيده القواعد الحيوية
للإنسان فإنه هو الذى سيحقق السيادة البريحية الممكنة : ليس على
حساب الآخر وإنما على حساب الطبيعة . لقد أقام حياته فى العالم
بطريقة أكثر صراحة من سيده ولذا فإنه يعلم أكثر منه ما يعنيه الموت ،
فقد جرب القلق ، وعن طريقه يصبح الوجود الإنسانى تاريخاً ويمكن
للقرارات المتتالية للإنسان أن تتركز فى فعل واحد يلتقى من خلاله
اشكال الوعى . ان الله يجعل من نفسه إنساناً أو ان الإنسان يجعل
من نفسه الها (١) .

وبينما تبقى تناقضات الوجود لذاته والوجود للآخر دون حل لدى
سارتر فإن هيجل يحول الموت الى حياة ويرى أن حقيقة الموت والصراع
ما هى الا مرحلة النضج التى يتخطى عن طريقها التاريخ تناقضاته كى
يحقق فى العلاقة الحية بين البشر وعد الإنسانية الذى كان يظهر فى
الوعى بالموت والصراع مع الآخر . وإذا كان هيجل قد كف عن تشاؤمه
فى هذا الانتقال الى التاريخ فإن ميرلوبونتي بدوره يحل المشكلة عن
طريق ارادة الحياة . فسواء كنا بصدد جسمى أو العالم الطبيعى
أو الماضى أو الميلاد أو الموت فإن الموضوع يتمثل فى معرفة كيف استطيع
أن أكون متفتحاً على ظواهر تتجاوزنى ، الا أنها لا توجد الا بقدر
ما أتناولها وأحيها .

ويرى ميرلوبونتي ان الاتجاه المثالى *L'idéalisme* الذى يجعل
الخارج مباطناً بداخلى ، والاتجاه الواقعى *Le réalisme* الذى يقوم
بالخضاعى لحركة سببية ، يزيغان الروابط الدافعية القائمة بين الخارج
والداخل ويجعلها غير مفهومة . فان ماضينا الفردى على سبيل المثال
لا يمكن أن يكون معطياً لنا بواسطة الحياة الفعالة لحالات الوعى
أو بواسطة آدار عقلية *traces cérébrales* ولا بواسطة وعى

(1) Merleau—Ponty. *Sens et non — Sens* . Paris Les Editions
Nagel 1966, p. 118 - 119.

بالماضى يؤسسه ويصل اليه فى الحال . ففى الحالتين ينقصنا معنى الماضى ، لأن الماضى سيكون بالنسبة لنا قد أصبح حاضرا . فاذا كان لابد للماضى أن يوجد بالنسبة لنا فلا يتسنى هذا سوى عن طريق وجود غامض يسبق أى استدعاء وأضح ، أى يونجد باعتباره مجالا نتفتح عليه . لابد اذن أن يوجد - الماضى - بالنسبة لنا فى اللحظة التى لا ن فكر فيه وان تسجل استجابتنا على هذه الكتلة المعتمة . وبالمثل اذا لم أدرك العالم كمجموعة من الأشياء والشئ كمجموعة من الخصائص فلن يكون لدى أى يقين وانما مجرد احتمالات ، ولن يكون لدى واقع يتعذر الاعتراض عليه وانما مجرد حقائق مشروطة . فاذا كان الماضى والعالم موجودين فلا بد أن يكونا مباطنين من حيث المبدأ - فلا يمكن أن يكونا سوى ما أراه ورائى وهن حولى - وفى نفس الوقت متعالين من حيث الواقع - فهما موجودان فى حياتى قبل ظهورهما كموضوعات لأفعالى المقصودة(1) .

ويلتقى لدى ميرلوبونتى النمط الوجودى للعالم الاجتماعى بكافة موضوعات التعالى . فميلادى وموتى لا يمكن أن يكونا موضوعات للفكر بالنسبة لى . فباعتبار انى قائم فى الحياة ، مستندا على طبيعتى المفكرة ، مرتبطا بهذا المجال المتعال الذى ينفتح منذ ادراكى الأول ، وحيث يعتبر كل غياب الوجه الآخر للحضور وكل صمت هو شكل من أشكال الوجود الصاخب فانى املك من حيث المبدأ نوعا من الوجود فى كل مكان *ubiquité* كما املك الأبدية ، وأحس انى معطى لتيار لا ينتهى من الحياة التى لا استطيع التفكير فيها ، سواء بدايتها أو نهايتها . فاننا الحى الذى أفكر فيه ، وهكذا يوجد دائما ما يسبقها وما يستمر بعدها . الا أن هذه الطبيعة المفكرة التى تخنقنى كوجود تفتح أمامى العالم من خلال مظهرها ، واتلقى معها احساس باحتمالى وقلق لأن هناك ما يتجاوزنى بحيث انى اذا لم أفكر فى موتى فانى أعيش فى جو الموت بشكل عام .

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Parception*, Op. Cit. p. 417 - 18.

توجد اذن ماهية للموت قائمة فى أفق أفكارى . ولما كانت لحظة الموت هى بالنسبة لى ذلك المستقبل الذى لا أجتازه حاليا ، فانى على ثقة بأنى لا احيا وجود الآخر بالنسبة لذاته . الا ان كل آخر يعيش بالنسبة لى باعتباره وسطا من المشاركة او المعية التى يتعذر رفضها ، وهكذا يكون لحياتى جو اجتماعى كما أن بها طعم الموت (١) .

ان العالم الحسى والعالم التاريخى هى اذن عوالم متبادلة او مشتركة *intermondes* ، ذلك لأنها تعتبر لحظات نتوجه اليها بمجرد اننا نحيا ، هى سجلات يحفظ فيها ما نراه وما نفعله كى تصبح شيئا او عالما او تاريخا . ان حياتنا لها مناخها . فهى دائما محاطة بما نسميه العالم الحسى او التاريخ الذى هو « النحن » الخاص بالحياة الجسمية « والنحن » الخاص بالحياة الانسانية (٢) .

وإذا كنا نموت بمفردنا فيما يرى ميرلوبونتى فاننا نحيا مع الآخرين ، فمن الصورة التى يرسمونها لنا وحيثما يوجدون نوجد نحن ايضا . ان ما يتيح للبطل المعاصر التضحية ليس هو الاعجاب بالموت كما نجد لدى نيتشه ، ولا الثقة بأننا نحقق ما يريده التاريخ منا كما نجد لدى هيجل ، هو الوفاء للحركة الطبيعية التى ترمى بنا فى اتجاه الأشياء والآخرين . ان ما احبه ليس هو المرت بل هى الحياة كما يقول سان اكسوبرى *Saint Exupéry* (٣) . ريمان . ميرلوبونتى اخيرا ان البطل المعاصر ما هو سوى الانسان (٤) .

رابعا - الكوجيتو*

لم يكن ميرلوبونتى فى دراسته للوجود لذاته والوجود داخل

(1) Ibid p. 418.

(2) Merleau - Ponty. *Le Visible et l'Invisible* Op. Cit. 115.

(3) Merleau - Ponty . *Sens et non - Sens* Op. Cit. p. 329.

(4) Ibid p. 331.

* يطلق على الكوجيتو احيانا لفظ الكينونة و احيانا يستخدم التعبير

=

العالم* * * *Être-au-Monde* -ليستطيع تجاوز الكوجيتو
الديكارتي . وإذا كان قد نقد الكوجيتو التقليدي ، وهو ما فعله من قبل
كل من شيلر وهيدجر ، فذلك لمصلحة كوجيتو جديد ، كوجيتو وجودي
ذو طابع فنومنولوجي ، إذ أن ميرلوبونتي لم يتخل لحظة واحدة عن
المقاصد الأساسية والنهائية التي وضعها هوسرل .

وقد عرفنا ان الفلسفة الوجودية تبدأ من الكوجيتو الديكارتي وانها
تتجاوز هذا الكوجيتو في الوقت نفسه . ويتناول هذا التجاوز
جانبيين : فهو من ناحية تجاوز للكوجيتو لأن الأنا أفكر يتحول في الفلسفة
الوجودية ويمقتضى فكرة القصد الى الأنا أفكر في شيء ما ، أعني في
موضوع تفكيره . وهو تجاوز له من ناحية أخرى لأن الأنا الوجودي لم
يعد كما كان الأمر عند ديكرت جوهرًا مفكرًا ، وانما قد تحول الى أنا
جسماني . فالكوجيتو الوجودي هو كوجيتو متجسد (١) .

وقد تأثر تفكير ميرلوبونتي في هذا الموضوع بكل من ديكرت
وهوسرل وسارتر ، فهؤلاء الثلاث قد اهتموا بدراسة الوعي باعتبار
نقطة البداية وأساس كل تفلسف ، الا أن ميرلوبونتي مع مشاركته لهم

الوجود للدلالة على نفس الشيء . وقد فضلنا التعبير « كوجيتو » لأنه
أكثر التعبيرات دلالة ، ولأن ميرلوبونتي نفسه قد احتفظ به واستخدمه .
وقد أخذت الكلمة عن ديكرت الذي أوضحها بعبارته المشهورة « أنا أفكر
إذن أنا موجود » ويقصد بها اثبات الوجود عن طريق الفكر .

* * * يستخدم الفلاسفة الفرنسيون تعبيرين : *être dans le monde*
être au mode الأول يحمل معنى مكاني أوسع والثاني يشير الى أنا
أحياء . وقد فضلنا ترجمة الأول « بالوجود في العالم » والثاني
« بالوجود داخل العالم » ويستخدم « الوجود داخل العالم » لبيان
اتصالنا الحي بالعالم وليس مجرد الابتعاد عن التصور المكاني .

(١) الشاروني : مرجع سابق ص ٥٣٣

بى اهتمامهم بالوعى الا انه وجد من الصعب تقبل النتائج الفلسفية المترتبة على القول بألوية الوعى ، اذ ان الوعى سيصبح هكذا منفصلا عن جسمه وعن العالم ، ويصبح المعنى ناتجا للوعى . ان الكوجيتو الحق *véritable* فيها يرى ميرلوبونتي هو كالتالى : يوجد وعى بشيء ما ويوجد الشيء ، اذن توجد الظاهرة . فالوعى ليس اهتماما بذاته او اهمالا لها فهو ظاهر امام ذاته ولا يوجد شيء فيه لا يعلن بطريقة ما عن نفسه ، ولا يعتبر ظهور الشيء امام الوعى وجودا بل هو ظاهرة . وبسبب قيام الكوجيتو الجديد فيها وراء الحقيقية والخطا فانه يجعل كلا منهما ممكنا . ان المعاش يعاش بواسطة انا ، وانا لا اجهل الاحساسات التى اخفيها ، وبهذا المعنى يعلن ميرلوبونتي ان اللاوعى غير موجود . ألا اثنى أستطيع ان احيا اشياء تتجاوز ما اتمثله ، ووجودى لا يرد الى ما يظهر بالضرورة من ذاتى . فيوجد بداخلى احساسات لا أجد لها اسما واشكال من السعادة المزيفة لا استسلم لها بالكامل . ان الاختلاف بين الوهم والادراك الحسى هو اختلاف اساسى ولا يمكن قراه حقيقة الادراك الا فى ذاتها(١) .

وقد طرح ميرلوبونتي تساؤلاته حول الكوجيتو الديكارتي . فهو اما هذا الفكر الذى تشكل فى عقل ديكارت منذ ثلاثة قرون او هو معنى الكتابات . وبأى شكل من الأشكال فهو هذا الوجود الثقافى الذى يمتد نحو فكرى أكثر مما يحتويه مثلما يتجه جسمى فى وسط المؤلف ليأخذ مساره بين الموضوعات دون ان احتاج الى أن اتمثل بالضرورة هذه الموضوعات . وبينما يحاول الاتجاه الواقعى القاء الضوء على قيام التعالى الفعال والوجود فى ذاته للعالم والأفكار فان ديكارت يرجع الأشياء والأفكار الى الأنا ، فالخبرة بالأشياء المتعالية ليست ممكنة الا اذا كنت احمل انا المشروع بداخلى . وعندما اقول ان الأشياء متعالية فان هذا يعنى انى لا املكها وانى لا أدور حولها فهى متعالية بالقدر الذى اجهلها به والذى أوكد من خلاله بشكل أعمى وجودها العار(٢) .

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit. p. 342 - 43.

(2) Ibid. p. 423.

وينتقد ميرلوبونتي موقف ديكارت متسائلا . أى معنى فى تأكيدى على وجود شىء أجهله أنا ذاتى ؟ فإذا كان يوجد بعض الحقيقة فى مثل هذا التوكيد فمرجعها قيامى باستشفاف طبيعة أو ماهية ما يشير إليه . فمثلا نظرتى الى الشجرة باعتبارها نشوة صامتة فى شىء مفرد تتضمن تفكيرا معينا يدور حول الرؤية وتفكيرا يختص بالشجرة ، وهذا يعنى انى أجد فى هذا الشىء الموجود فى مواجهتى طبيعة معينة أقوم أنا بصياغة فكرة عنها . ان ميرلوبونتي يجمع فى نظريته تلك بين كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية ، فهو لا يرفض العالم لحساب الفكر أو العقل كما أنه لا يرفض العقل لحساب العالم ، وفى نفس الوقت لا يقول بأولوية أى منهما على الآخر . فالأشياء اذا كانت موجودة من حوائى فيرجع ذلك الى وجودها بفاعلية لأنى أجهل مثل هذا الوجود كواقعة . وإذا كنت أستطيع أن اتعرف عليها فذلك لأن الاحتكاك بينى وبين الأشياء قد أيقظ بداخلى علما أوليا يخص كافة الأشياء ، ولأن ادراكاتى الحسية النهائية المحددة هى اشكال جزئية لقدرة على المعرفة تلازم العالم وتعرضه أمامى بأكمله . وبالإضافة الى تلك الصورة للمعرفة التى نحصل عليها من خلال وصف الذات الواقعة فى العالم يضيف ميرلوبونتي صورة أخرى حيث تقوم الذات ببناء أو تأسيس نفس هذا العالم . وتعتبر هذه الصورة أكثر أصالة عن الأخرى ، ذلك أن التبادل بين الذات والأشياء القائمة حولها غير ممكن الا اذا سبقه قيام الذات بايجاد الأشياء ووضعها من حولها واستخراجها من خلفيتها الخاصة . ونفس الشىء ينطبق على أفعال الفكر التلقائى (1) .

وعندما يتحدث ميرلوبونتي عن « الكوجيتو » أو الشعور بالذات فإنه لا يتحدث عن كوجيتو فردى ينكشف فيه وجود الذات من خلال الفكر بل هو يتحدث عن كوجيتو وجودى يكشف لى منذ البداية عن وجودى فى العالم ، ووجودى مع الآخرين . واذن فإن العالم ليس هو ما اتعقله ،

(1) Ibid p. 422.

ل هو ما احياء ، وقولى أنتى مفتوح امام العالم انما يعنى اننى
أشارك فى هذا العالم دون ان املكه ، ودون ان أستوعبه . وعلى ذلك ،
فان مهمة الفلسفة الحقيقية لا تعدو محاولة الكشف عن العالم ، او العمل
على اعادة النظر اليه . وحينما يكشف المرء عن سر العالم ، فانه يكشف
فى الوقت نفسه عن سر العقل ، ان « العالم » هو « اللوغس » الأوحد
الذى يسبق فى وجوده كل شىء . واذا كان سارتر قد قال انه قد
عضى علينا بالحرية ، فان ميرلوبونتى يقول انه قد قضى علينا بالمعنى ،
لأن لكل شىء معنى ، وليس علينا سوى ان نتوصل الى وصف تلك
المعاني او الماهيات (١) .

ويعترف ميرلوبونتى بأن الكوجيتو الديكارتى يقع وراء ما يتمثله
باعتباره بشكل موضوع تفكيره ، وله افق للمعنى مكون من كم من الافكار
اقتت اليه من قراءته لديكارى وافكار أخرى موجودة لديه ولم يقم بتطويرها
بعد . ويقول ميرلوبونتى فى هذا الصدد . « انى لنا الذى يقوم باعادة
تأسيس للكوجيتو التاريخى ، وأنا الذى يقرأ نصوص ديكارى ويجد فيها
حقيقة لا تموت ، وفى النهاية ليس للكوجيتو الديكارتى معنى الا من خلال
الكوجيتو الخاص بى ، فلم اكن لافكر فى شىء ان لم يكن لدى كل
ما احتاجه كى أوجده . فأنا هو الذى يرسم هدفا لفكرة يتمثل فى استعادة
حركة الكوجيتو ، واقولم فى كل لحظة بمراجعة اتجاه فكرى نحو هذا
الهدف . لا بد اذن لفكرى ان يسبق ذاته وان يكون قد وجد منذ البدايه
ما يبحث عنه عنه والا ما كان ليفعل . لا بد ان اعرف فكرى بأنه تلك
القدرة الغريبة الموجودة لديه والتي تدفعه الى الذهاب الى الامام
وللانطلاق ، وان يجد نفسه دائما داخل نفسه . وفى كلمة واحدة لا بد
ان اعرفه باستقلاليته » (٢) .

ويعتبر ميرلوبونتى كل تفكير فى شىء ما وعيا بذاته ، بدونه

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣١

(2) Merleau-Ponty. *phénoménologie de la perception*, Op,
Cit. p. 425.

لا يوجد الموضوع . واننا لنجد فى اعماق كل خبراتنا وكل افكارنا وجودا معيناً يتعرف على ذاته فى الحال لانه معرفة بذاته وبكل الاشياء . وهو يعرف وجوده الخاص ليس بواسطة التحقق منه كواقعة معطاه اثر بالاشتقاق ابتداء من فكره عن ذاته وانما بواسطة احتكاك مباشر معه . ان الوعى بالذات ما هو الا الوجود الفعال للفكر . ولا بد للفعل الذى اعى بواسطته شيئاً ما ان يكون متوقفاً فى اللحظة ذاتها التى يحدث فيها والا فسينهار . ويرى ميرلوبونتي فى سياق تحليله للكوجيتو الديكارتي اننا اذا انتقلنا معه من الاشياء الى التفكير فيها فان هذا يعنى أحد شيئين :، الاول : رد الخبرة الى مجموعة أحداث. نفسية تعتبر الانا بازاءها هو الاسم الشائع أو السبب المفترض ، وهنا لا نرى كيف يكون وجودى أكثر يقيناً من أى شىء آخر ما دام هذا الوجود غير مباشر فى لحظة لا يمكن ادراكها . والشىء الثانى هو : التعرف فيما وراء الأحداث على مجال ونسق للأفكار غير مقيد بالزمان أو بأى قيد اخر ، فهو نمط للوجود لا يدين بشىء الى الحديث وانما هو وجود كوعى ، هو فعل عقلى يدرك عن بعد كل ما يهدف اليه ، هو « الانا افكر » الذى يصبح بذاته ودون أى اضافة « انا موجود » (١) .

ان النظرية الديكارتيه للكوجيتو لابد ان تقودنا منطقياً الى التأكيد على لا زمانية العقل وعلى الاعتراف بوجود وعى بالأزلية (٢) وينظر الى الأزلية هنا باعتبارها القدرة على الاحاطة بالتطورات الزمانية والتنبؤ بها لتحقيق مقصد وحيد سيكون هو ذاته تعريفاً للذاتية (٣) .

(1) Ibid p. 428.

(2) P. Lachiéze-Rey. L'Idéalisme Kantien. Paris, Alcan 1932 p. 184 cité par Ibid. p. 426.

(2) P. Lachiéze - Rey. Le Moi et le Monde et Dieu. Paris, Bowin 1938 p. 68 cité par Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op. Cit. p. 426.

ويرى ميرلوبونتي أن نتائج الكوجيتو الديكارتى تحتم علينا اجراء تعديل فيه . فاذا كان الكوجيتو ينبئنى بنمط جديد للوجود لا يدين بشيء للزمان ، واذا كنت اكتشف ذاتى باعتبارى احد المكونات العامة بكل وجود أصل اليه ، وباعتبارى مجالا متعاليا دون داخل أو خارج ، فيتعين الا نقتصر على القول بأن عقلى « عندما يتعلق الأمر بشكل كافة موضوعات الحس يعتبر هو آلة سبيوزا » (١) . ذلك انه ينبغى ألا نضفى قيمة نهائية على التمييز بين الشكل والسادة . فكيف يستطيع العقل عند تفكيره فى ذاته أن يجد فى التحليل الأخير معنى فى فكرة القابلية للانفعال فيفكر فى ذاته كمتأثر affecté . انه لا يفكر فى ذاته كمتأثر ما دام يؤكد من جديد فعاليته فى اللحظة التى يبدو فيها كأنه يحد منها ، فاذا كان هو الذى يضع نفسه فى العالم فانه غير موجود ، والوضع الذاتى autoposition ليس وهما . يتعين اذن القول دون أى قيد ان عقلى هو الله (٢) .

ويرى ميرلوبونتي ضرورة ايجاد طريق وسط بين الازلية وذلك الزمان الجزء الخاص بالنزعة التجريبية وان نتناول من جديد تأويل الكوجيتو وتأويل الزمان . لقد عرفنا بالتاكيد ان علاقتنا بالاشياء لا يمكن ان تكون علاقات خارجية كما لا يمكن للوعى بالذات ان يكون تسجيلا بسيطا لاحداث نفسية . واننا لا ندرك عالما ما الا اذا كان هذا الادراك بمثابة أفكار انا قبل كونها وقائع ملاحظة . يبقى أن نفهم بالتحديد انتماء العالم للذات وانتماء الذات الى نفسها ، هذا الكوجيتو الذى يجعل الخبرة ممكنة كما يجعل سيطرتنا على الاشياء وعلى « حالات الوعى » ممكنا كذلك . وسوف نجد حينئذ ان الكوجيتو ليس غريبا عن الحدث ولا عن الزمان

(١) Kant, Vebergang, Adiekes . p. 756 cité par Lachiéze-Rey.

L'Idéalisme Kantien, p. 464 cité par M - P. Phénoménologie de la perception. Op. Cit . p. 427.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 427.

بل هو النمط الأساسى للحدث والتاريخ ، وتعتبر الأحداث الموضوعية واللاشخصية اشكاله المشتقة ، كما لم يعد اللجوء الى الأزلية ضروريا سوى من خلال التصور الموضوعى للزمان (1) . واننا لتبين من خلال هذه الوجهة من النظر التى يقدمها لنا ميرلوبونتى ان الكوجيتو الجديد هو كوجيتو زمانى .

والشئ المؤكد فى رأى ميرلوبونتى هو ان التفكير ليس موضوع شك . والادراك الحسى هو هذا النوع من الأفعال الذى لا يتضمن فصلا بين الفعل ذاته والعبارة التى يشير اليها . فالادراك الحسى والمدرك لهما نفس النمط الوجودى لأننا لن نقدر أن نفصل عن الادراك الحسى الوعى الذى لدية أو الوعى الذى هو عليه للوصول الى الشئ ذاته . ولا يوجد مجال للاحتفاظ بيقين الادراك الحسى مع انكار يقين الشئ المدرك . فاذا كنت ترى منفضة سجاجير بالمعنى الملىء لكلمة أرى فلا بد أن توجد منفضة ولا تستطيع ان أحول دون هذا التوكيد .

ان أرى يعنى انى أرى شيئا . ان أرى لونا أحمر يعنى انى أرى لونا أحمر موجودا بالفعل . وعندما يقول ديكرت أن وجود الأشياء المرئية مشكوك فيه بينما رؤيتنا باعتبارها فكرة بسيطة للرؤية ليست موضع شك فان هذا الموقف لا يصهد أمام النقد . ذلك أن فكر الرؤية لا يمكن أن يكون له معنيان . ففى البداية يمكن أن يكون له المعنى المحدد للرؤية المفترضة أى لدى « انطباع انى أرى » وهنا نكون أراء يقين شئ ممكن محتمل ، « وفكر الرؤية » *la pensée de voir* يستدعى ان يكون لدينا فى بعض الحالات خبرة برؤية أصيلة أو فعالة يكون فكر الرؤية على شاكلتها ، وحيث يكمن يقين الشئ . فيقين المحتمل ليس سوى احتمال اليقين وفكر الرؤية ليس سوى الرؤية باعتبارها فكرا ، ولن توجد لدينا ما لم تكن الرؤية موجودة فى الواقع . أما المعنى الثانى

(1) Ibid, p. 427-428.

«لفكر الرؤية» فقد يكون الوعى الموجود لدينا بصدد قدرتنا المؤسسة « *pouvoir constituant* » . ومهما كان الوضع بالنسبة لادراكاتنا الالمبريقية التى قد تكون صادقة او كاذبة فانها لا تكون ممكنة الا اذا كان يسكنها عقل قادر على التعرف على موضوعات الادراك المقصودة وتعريفها والمحافظة عليها امانا . ولكن اذا كانت هذه القدرة المؤسسة ليست وهما واذا كان للادراك الحسى هو حقا امتدادا بسيطا لدينامية داخلية استطيع التلائم معها ، فان اليقين الموجود لدى عن المقدمات المتعالية للعالم لابد ان تمتد الى العالم ذاته ، ولما كانت الرؤية ليست سوى « فكر الرؤية » فان الشئ المرئى هو ما افكر فيه والمثالية المتعالية ما هى الا واقعية مطلقة . ويكون من التناقض ان نؤكد فى وقت واحد - كما فعل هوسرل عندما اعترف بان كل رد متعال هو رد ايدتيكى - على ان العالم مؤسس بواسطتى انا بينما لا استطيع ان اشقق من هذه العمية سوى الشكل والبنيات الاساسية ، لابد ان ارى العالم الموجود يظهر امامى وليس مجرد العالم كفكر والا سوف اجد نفسى ازاء بناء مجرد بدلا من وعى واقعى بالعالم . فلا يمكن اعتبار ضرورة المرور بالماهيات وعقامة الوجودات وقائع تمضى من نفسها ، بل هى تساهم فى تحديد معنى كل من الكوجيتو والذاتية الاخيرة . فاننا لست فكرا مؤسسا و « انا افكر » لا يكون « انا موجودا » اذا لم استطع بواسطة الفكر ان اتساوى مع الثراء الواقعى للعالم وان اقضى على الزيف (1) .

وهكذا مهما كان المعنى الذى نقبله فان فكر الرؤية ليس مؤكدا سوى اذا كانت الرؤية الفعالة مؤكدة . وعندما يقول لنا ديكارت ان الاحساس بمفرده حقيقى دائما ، وان الخطا ياتى من التاويل المتعال الذى يعطيه الحكم فانه يقوم هنا بتمييز وهمى : فاحساسى بشئ لا يفل صعوبة عن معرفتى بوجود الشئ امامى ، والشخص المصاب بهستريا يشعر ، الا انه يدرى كنه شهوره ، مثلما يدرك المرشوعات الخارجية

(1) Ibid, p. 429 - 430.

هون أن يدرك هذا الإدراك . وعندما أكون على العكس متأكدًا أنني
أبحست فإن يقين الشيء الخارجى يدخل ضمن الطريقة التى يحدث بها
هذا الاحساس وينمو أمانى . قد يكون الما فى الساق أو لونا
أحمر يتعين أن يوجد وراء التأويل الذى أعطيه لاحساساتى
دوافع ، ولا يمكن لهذا أن يحدث إلا من خلال بنية هذه الاحساسات ،
لذا فمن الممكن القول بأنه لا يوجد تأويل متعال كما لا يوجد حكم
لا ينبثق من شكل الظواهر نفسها - لا يوجد دائرة للمحايدة أو المباطنة ،
أى لا يوجد مجال لوجود وعى محض ضد أى خطأ . أن أفعال الذات
تملك طبيعة معينة تجعلها تتعالى على ذاتها ولا يوجد ما يسمى العلاقة
الوثيقة مع الوعى . فالوعى ما هو سوى تعال من أوله الى آخره .
ليس ذلك التعال الخاضع - فإتينا سبق وان قلنا أن مثل هذا التعال
هو توقف للوعى - بل هو تعال نشيط وفعال (١) .

ويرى ميرلوبونتي أنى أتأكد من الرؤية بواسطة رؤية هذا أو
ذاك ، أو على الأقل عن طريق ايقاظ مجال بصرى من حولى هو عالم
مرئى لا أتأكد منه فى النهاية سوى عن طريق رؤية شيء بعينة . أن
الرؤية هى فعل ، هى ليست عملية أزلية وأتاما عملية تتضمن أكثر مما
وعدت به ، تتجاوز دائما مقدماتها ولا تحتوى بداخلها سوى انفتاحى
الأول على مجال من التعاليات *transcendances* . أن ما
اكتشفه هو أن الكوجيتو ليس المباطنة النفسية أو تاصل كل الظواهر
مع « حالات خاصة للوعى » وهو ليس الاحتكاك الأعمى للاحساس مع
ذاته - انه حتى ليس المباطنة المتعالية أو انتماء كافة الظواهر الى وعى
مؤسس ، أو تملك الفكر الواضح لذاته - وإنما هو الحركة العميقة
للتعالى الذى هو وجودى ذاته ، هو الاحتكاك بوجودى متزامنا
مع الاحتكاك بالوجود داخل العالم (٢) . واذ يقرر ميرلوبونتي أن
العالم هو هذا الذى ندركه فإنه لا يعتبره بمثابة موضوع أمك فى ذاتى

(1) *Ibid*, p. 431.

(2) *Ibid* p. 432.

قانون تركيبه . وانما هو الوسط الطبيعى والمجال الأولى الذى تتجلى فيه كل أفكارى وسائر ادراكاتى الحسية . وقد نطن أن الحقيقة كاهنه فى « الانسان الباطن » ولكن الواقع أن ليس ثمة « انسان باطن » اذ أن الانسان موجود فى العالم . وهو لا يعرف نفسه الا داخل العالم (١) .

ويتساءل ميرلوبونتى عن الادراك الحسى فى هذا المجال ويعتبره حالة خاصة . ذلك انه يفتحنى على العالم ولا يمكن أن يقوم بذلك سوى عن طريق تجلوزى وتجاوز ذاته . لايد « للتركيب الادراكى » «synthèse perceptive» أن يكون، غير مكتمل . انه لا يستطيع أن يقدم لى « شيئا حقيقيا » سوى عن طريق المجازفة بالوقوع فى الخطأ ، فلا بد للشئ كى يكرن شيئا أن يحتوى على جوانب مختلفة ازائى ، ولذا فان التمييز بين المظهر والواقع له مكاتنه فى التركيب الادراكى . وعلى العكس ، يستعيد الوعى حقوقه ويصبح واثقا من ذاته اذا ما تأملت وعى بالوقائع النفسية . فمثلا الحب والارادة هى عمليات داخلية ، انها تصنع موضوعاتها ، واننا نفهم جيدا انها بذلك تستطيع أن تترك الواقعى ، وبهذا اللى تتهائل علينا . ولكن من المستحيل أن تهائل علينا بالنسبة لما هى عليه : فمن اللحظة التى أشعر فيها بالحب ، بالفرحة ، بالتعاسة ، فانا أحب وانا أشعر بالفرح والتعاسة حتى لو لم يكن للموضوع القيمة التى أنسبها إليه حاليا ، سواء بالنسبة للآخرين او بالنسبة لى فى لحظة أخرى . ان الظاهر هو واقع بداخلى ، ووجود الوعى يكمن فى الظهور أمام ذاته . وما الارادة سوى الوعى بأن موضوع ما له قيمة . وبها الحب سوى الوعى بأن موضوع ما يستحق الحب . وما دام الوعى بموضوع يتضمن بالضرورة معرفة بذاته ، وآلافاته يلاشى ولا يدرك حتى موضوعه ، فان الارادة مع معرفة أننا نريد ، والحب مع معرفة أننا نحب ليس سوى فعل واحد . الحب هو وعى بانى أحب ، والارادة وعى

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣٠

بأنى أريد . أن الحب الخال من الوعى بذاته والارادة الخالية من الوعى بذاتها هما حب لا يحب وإرادة لا تريد مثلما يكون الفكر غير الواع فكرا لا يفكر . وستكون الارادة والحب مثل موضوعاتها سواء مزيفة أو حقيقية ، وسينظر إليها دون الاشارة الى الموضوع الذى تركز عليه ، وسوف يشكلان دائرة من اليقين المطلق حيث لا يمكن للحقيقة أن تغفل منا . وكل شيء سيصبح حقيقيا فى الوعى . وسيكون كل احساس فى ذاته حقيقيا فى اللحظة التى نحس فيها به (١) .

ويوجد بجانب الحب الحقيقى حب زائف أو حب وهمى . فقد اكون قد احببت الصفات (هذه الابتسامة التى تشبه ابتسامة اخرى ، هذا الجمال الذى يفرض ذاته كواقعه ، هذا الشباب الظاهر فى الحركات والسلوك) ولم احب طريقة الوجود اى الانسانية ذاتها . وبالتالي لن اكون مأخوذا بالكامل ، وقد افلنت مناطق من حياتى الماضية . ومناطق من حياتى المستقبلية من مثل هذا الغزو ، وقد احتفظت بداخلى بأماكن مخصصة لأشياء اخرى . وقد نقول اما انى كنت لا اعلم وفى هذه الحالة لا نكون بصدد حب وهمى وانما حب حقيقى قد انتهى - او انى كنت على علم بذلك ، وفى هذه الحالة لم يكن يوجد اى حب ولا حتى حب زائف . الا ان الاحتمالين غير قائمين فى الواقع . فاننا لا نستطيع أن نقول ان هذا الحب ، اثناء وجوده ، كان غير متميز عن الحب الحقيقى وأنه أصبح زائفا عندما اعترفت به . . . ان الحب الحقيقى ينتهى عندما اتغير او عندما تتغير الانسانية المحبوبة ، والحب الزائف يكتشف انه كذلك عندما أرجع الى ذاتى . والاختلاف أساسى بين النوعين . ويعتبر ميرلوبونتى أن حياتى كلها ووجودى كلة ظواهر تعطى نفسها بيقين للفكر وليست ابنية قابلة للمناقشة مثل « الأما عميق » لبرجسون . اننا موجودون فحسب آزاء ما نفعله (١) .

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Op. Cit. p. 432 - 433.

(1) Ibid p. 434.

وهكذا يتشكل الكوجيتو الجديد لميرلوبونتي منطلقا من الكوجيتو الديكارتي وتميزا عنه في الوقت نفسه ، فقد استخدم ميرلوبونتي في تشكيله خلفيته الوجودية ومنهجه الفنونولوجي ، مستعينا بنتائج العلوم ، خاصة علم النفس . وجمع ميرلوبونتي هنا بين النزعة التجريبية أو الواقعية والنزعة العقلية أو المثالية وذلك في حديثه عن الوجود داخل العالم والاحساس الفعلي بالأشياء دون أن يتخلى لحظة واحدة عن العقل أو الفكر .

وقد اعتبر ميرلوبونتي أن وجودي لا يملك ذاته كما أنه ليس غريبا عن ذاته ، ذلك أنه فعل أو تحقق ، والفعل أن قمنا بتعريفه هو الانتقال الحاد بين ما يملكه الى ما اهدف اليه ، هو الانتقال مما أنا عليه الى ما انوى أن اكونه . ومن الممكن أن احقق الكوجيتو وكون متأكدا من كوني أريد واحب واعتقد بشرط أن احب واريد واعتقد بالفعل واحقق وجودي الخاص . فاذا لم أفعل فإن الشك كان سوف يمتد على العالم وعلى أفكارى أيضا . ولكنك سأتساءل دون نهاية ما اذا كانت « اذواقى » و « اراداتى » و « أمنياتى » و « مغامراتى » ملكى بالفعل أم لا ، وستبدو هزيفة وغير واقعية وناقصة . ولكن هذا الشك بسبب كونه شكا فعلا لن يستطيع الوصول الى يقين الشك . وهكذا فانا على يقين من وجودي ، ليس بسبب كوني أفكر بأنى موجود ، ولكن على العكس فيقيني ازاء أفكارى مستمد من الوجود الفعال لهذه الأفكار . أن حبى وكراهيتى أو الارادة التى اكون متأكدا منها لأنى احققها (1) .

ان معرفتى بذاتى تاتى ، فيما يرى ميرلوبونتي ، من خلال علاقتى « بالأشياء » ويأتى الادراك الداخلى بعد ذلك ، ولن يتحقق هذا الا اذا كنت قد انصلت بشكى عن طريق ان احيا هذا الشك حتى أصل الى موضوعه . ونستطيع أن نقول بالنسبة للادراك الحسى الداخلى ما سبق أن قلناه بالنسبة للادراك الحسى الخارجى : أنه يحيط باللانهاى ، وأنه مركب لم يكتمل ، وأنه يؤكد ذاته بالرغم من عدم اكتياله . واذا

(1) Ibid , p. 438.

ما تناولنا القضية « أنا أفكر ، أنا موجود » فان ميرلوبونتي يقول بتمسوى التوكيدين ، والا ما كنا بصدد كوجيتو إلا ان علينا ان نتفق على معنى التساوى ه ان الأنا أفكر لا يحتوى الأنا موجود بشكل كامل ، فليس وجودى راجعا الى الوعى الموجود لدى بوجودى وانما عكسيا ان الأنا أفكر هو الذى ارتبط بحركة التعالى الخاصة بالأنا موجود وبالوعى بالوجود (١) .

وينتهى ميرلوبونتي الى ان الجسم باعتباره يتحرك اى باعتباره لا ينفصل عن وجهة نظرنا الى العالم . بل انه هذه الوجة من النظر فى تحققها ، هو شرط الامكان لكل العمليات المعبرة ولكل المكتسبات التى تشكل العنلم الثقافى ؛ وعندما نقول ان الفكر تلقائى Spontanée فان هذا لا يعنى ان يتلائم مع ذاته وانما يعنى على العكس انه يتجاوز ذاته وان الكلام هو الفعل الذى من خلاله يتحول الفكر الى حقيقة (٢) .

لقد حرلت الفلسفة الوجودية الكوجيتو الديكارتى الى انا جسمانى يتقرر فيه الفكر والوجود المتجسد فى آن واحد ، فالأنا أفكر هو الأنا الموجود الجسمانى أفكر . وليست المسألة مجرد تغيير لفظى لا اثر له فان اول امتياز للأنا جسمانى هو انه لا يغفل الجسم فينجب بذلك التصويرية المطلقة التى تردت فيها الديكارية وعبثا حاولت الخروج منها . حقيقة ان ديكارت قد آمن بالعالم الخارجى والجسم الانسانى ، غير انه لم يؤمن به الا بمخالفته للمبدأ التصورى . أما الكوجيتو الوجودى عند كل من مارسل وسارتر وميرلوبونتي فيمتاز بأنه ينزلق الى ما يغيره ويأثنه فى هذا الانزلاق يتحقق فى العالم فى صورة يقين محسوس هو الجسم الانسانى (٣) .

Sons et phonèmes ويجد ميرلوبونتي أن الأصوات
فى اللغة لا تمنى شيئا فى ذاتها ، وانما وعينا هو الذى يجد فى اللغة

(1) Ibid p. 439.

(2) Ibid p. 445.

(٣) الشارونى ، مرجع سابق ص ٢٣٤

ما سبق ان وضعه فيها . ولكن قد ينتج عن هذا ا اللغة لا تعلمنا شيئاً وانما تستطيع فقط ان تثير فينا تركيبات جديدة لمعاني كانت موجودة لدينا من قبل . الا ان الخبرة باللغة تخالف ذلك ، حقا ان الاتصال يفترض نسقا من التوافقات مثل تلك التي نجدها بالقاموس الا انه يذهب ابعد من ذلك ، والجملة هي التي تضيف معناها على كل كلمة ، وبسبب استخدام الكلمة فى سياقات مختلفة فانها ما تلبث ان تحمل رويدا رويدا هنا معنى لا يمكن تحديده بشكل مطلق . ان الكلام الهام والكتاب الجديد يفرضان معناها . اما بالنسبة للذات المتحدثة فيتعين على فعل التعبير ان يتيح لها تجاوز ما تكون قد فكرت فيه من قبل ، فتجد فى عبارانه اكثر مما فكرت ان تضعه فيها والا ما وجدنا الفكر يبحث ولو بمفرده عن التعبير بمثل هذه المثابرة . ان الكلام هو اذن هذه العملية المتناقضة التي نحاول من خلالها بواسطة كلمات معروفة المعنى ومعانى جاهزة ان نصل الى قضية تذهب الى بعيد ، وتغير بالتحليل الاخير معنى الكلمات وتثبتها وتصل من خلالها الى ترجمة ذاتها (١) .

وينطوى الكوجيتو الوجودى على قيمة ميتافيزيقية ، ذلك انه يسترشد بالواقع وانه يفسر الواقع . ففى حدود المنهج الفنونولوجى يجيبء الكوجيتو الوجودى لا من حيث هو جوهر مفكر وانما من حيث هو انا متجسد . والوصف الفنونولوجى ينصب على ما هو قائم او حاضر للموعى ، واما فى تركيبه الجسمانى لأن علاقة الوعى بالعالم تبين ان العالم يكشف عن الجسم بوصفه احدى تركيبات الوعى . وهذا التركيب الجسمانى يأتى فى الفلسفة الوجودية كتركيب ضرورى وحتمى ، فليس هنالك وعى متجسد (٢) .

(1) Merleap - Ponty , Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. 445.

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ٢٣٥ .

لقد رأى ميرلوبونتي من خلال تناوله للنمط الرئيسي للوعي والادراك الحسى أن الجسم يوجد فى جانب الجهة المدركة من الشخص ، فهو وجهة نظرنا تجاه الأشياء ، ولا تعتبر هذه الذاتية الجسمية بالطبع وعيا فكريا ، وإنما هى وعى ذهنى سابق على الفكر ، ومن خلاله يتقابل الوعي مع الأشياء ومع العالم ومع الآخرين ، وتصبح هذه الأشياء مقياسا للوعي الفكرى . لقد أصبح هذا الوعي الفكرى الذى له الأولوية لدى ديكرارت وهوسرل وسارتر يعتمد بالنسبة لميرلوبونتي على الوعي الضمنى السابق على الفكر ، فهذا الأخير هو الذى له الأولوية لديه . وبهذه الطريقة يكون هدف ميرلوبونتي هو التأكيد على الانفتاح الرئيسى الذى يتميز به الوعي الإنسانى . ان الكوجيتو الحقيقى يفصح لدى ميرلوبونتي عن التفكير : ان هناك شيئا موجودا ، ويكشف هذا الشيء عن ذاته . والوعي الفكرى لأنه قبل أى شيء مفتوح على العالم والآخرين ويعيش معهم . لم يعد اذن الوعي سابق على العالم ، والتفكير هو فعل يقوم به كائن موجود وله موقع داخل العالم (1) .

ان الوعي الحقيقى الوحيد بالنسبة لميرلوبونتي هو الوعي الملزم *conscience engagée* ، وفى الواقع أنه يمثل بالنسبة له المعنى المجدد للتعبير « وجود » إلا أن الالتزام لا يتضمن فقط الالتزام الحر المختار فمثل هذا الالتزام يفترض أن الوعي مرتبط من قبل بالالتزام سابق وأيضا بميلاده وتجسده فى جسم معين موجود فى المكان ، كما يرتبط بلغته داخل التاريخ ، وأنا لا أستطيع تخلى الوجود حتى بواسطة

(1) Thomas W. Bush . The Role of the Cogito in the Philosophy of M. Merleau-Ponty: Ph D. Dissertation Marquette University, 1967, Diss. Abstract. Vol. 28.

أكثر الشكوك ثورية (١) . ومن يشك لا يستطيع بواسطة الشك أن يشك في أنه يشك ، وفعل الشك يقيم بنفسه إمكانية اليقين ، فهو موجود بالنسبة لي ويشغلني وأنا التزم به ولا أستطيع الادعاء بأنى لا شيء في اللحظة التي أحققه . وسيكتشف التفكير ذاته باعتباره معطيا لذاته بمعنى أنه لا يمكن أن يفكر في عدم وجود ذاته أو في وجوده على مبعده من ذاته (٢) .

ويرى ميرلوبونتي أننا إذا كنا نعتقد أننا نتصل مباشرة بواسطة الفكر بعالم من الحقيقة ونقابل الآخرين فيه ، وإذا بدأ لنا أن كتابة ديكارت توقف فينا أفكارا متشكلة من قبل واننا لا نتعلم شيئا من الخارج ، وإذا لم يذكر أى فيلسوف اللغة كشرط للكوجيتو المقروء ولا يدعو للمرور من الفكرة الى ممارسة الكوجيتو ، فإن هذا كله يرجع الى أن العملية التعبيرية موجودة كشيء طبيعي وتعتبر احد مكتسباتنا . ان الكوجيتو الذي نحصل عليه عند قراءة ديكارت هو كوجيتو متحدث ، صاغ في كلمات ومفهوم من خلالها ، ولهذا السبب بالذات لا يصل الى هدفه مادام جزء من وجودنا ، وهو الجزء المختص بتثبيت حياتنا تصوريا والتفكير فيها باعتبارها أكيدة ، هذا الجزء يفلت من التثبيت ومن الفكر . فهل تنتهى بالقول بأن اللغة تحتوينا وانها تقودنا ، مثل صاحب الاتجاه الواقعي الذي يعتقد ان العالم الخارجى هو الذى يحدده أو مثل اللاهوتى الذى تسيّره العناية الالهية ، الا أن هذا سيكون اغفالا لنصف الحقيقة . ذلك أن كلمة مثل كوجيتو على مسبيل المثال يمكن أن تحوى معنى امبريقيا أو احصائيا ، فهى لا تقصد حقا خبرتى بشكل مباشر فتؤسس فكرا مجهلا

(1) Spiegelberg . Op O. t. p. 550,

(2) Merleau - Ponty Phénoménologie de la Perception. Op.

Cit. P. 457.

وعاما ، الا اننى كنت لن اجد لها اى معنى ولا حتى معنى مشتق وغير .
اصيل وكنت لن استطيع قراءة نص ديكارت ما لم اكن قبل اى كلام فى
احتكاك بحياتى الخاصة ويفكرى الخاص وما لم يقابل الكوجيتو المتحدث
كوجيتو ضمنى بداخلى . ان هذا الكوجيتو الصامت كان هدف ديكارت
وهو يكتب تأملاته « *Les Méditations* » ، وكان يوجه كافة عمليات
التعبير التى تصل بحكم تعريفها الى هدفها ، ذلك انها تضع بين وجود
ديكارت ومعرفته كثافة مكتسباتنا الثقافية بأكملها . ولم تكن هذه العمليات
التعبيرية لتوجد ما لم يكن لدى ديكارت وجهة نظر مسبقة نحو وجوده .
ويلخص ميرلوبونتى الموضوع كله فى عبارة واحدة : علينا ان نفهم جيدا
الكوجيتو الضمنى *tacite* ولا نجعل فيه سوى ما يوجد فيه بالفعل ،
ولا نجعل من اللغة نتاجا للوعى بحجة ان الوعى ليس نتاجا للغة (١) .

وهكذا تفترض اللغة وعيا بها ، فيوجد صوت للوعى يغلف العالم
المتحدث حيث تتلقى الكلمات منذ البداية شكلها ومعناها . وهذا يجعل
الوعى غير تابع لمثل هذه اللغة الامبريقية ويجعل اللغات قابلة للترجمة
وللتعليم . وينفى عن اللغة كونها اسهما خارجيا كما يدعى علماء
الاجتماع . وهكذا يوجد وراء الكوجيتو المتحدث الذى تحول الى شرح
والى حقيقة للماهية كوجيتو آخر ضمنى ، هو اختبار لى بواسطتى انا .
ان الكوجيتو الضمنى هو تواجد للذات امام الذات ، وباعتباره الوجود
ذاته فانه يسبق كل فلسفة ، الا انه لا يتمرف على ذاته سوى فى
للمواقف الحدية *situations limites* حيث يكون مهددا : مثلا فى
الم الموت او فى الم مواجهة نظرة الاخر . ان ما نعتقد انه فكر الفكر
باعتباره احساسا خالصا بالذات يحتاج الى الكشف . والوعى الذى هو شرط
اللغة ليس سوى تقييد كامل وغير منطوق للعالم ، مثل التطفل عندما

(1) *Ibid*, p. 460 - 461.

يبدأ في التنفس أو الرجل المشرف على الغرق ويتعلق بالحياة .
وإذا كانت كل معرفة خاصة تقوم على هذه النظرة الأولى فإن هذه
النظرة تنتظر بدورها كشفها وتحديدها وتفسيرها بواسطة البحث
الادراكي وبواسطة الكلام . ان الوعي الصامت لا يدرك الا باعتباره
« انا أفكر » بشكل عام في مواجهة عالم مشوش يحتاج ان « نفكر فيه » .
ان استعادة الفلسفة لهذا المشروع العام يحتاج من الذات أن تستخدم
قدرات لا تملك سرها كما يحتاج منها بصفة خاصة ذاتا موحدة . ولا يتحول
الكوجيتو الضمني الى كوجيتو الا عندما يعبر عن ذاته(1) .

ونحن مرتبطون بالعالم ارتباطا لا شعوريا غامضا ، مبهما وهذا
الارتباط هو بمثابة مشتركة أولية غير متجددة . وإذا كان كثير من
الفلاسفة قد حاولوا أن يستبعدوا من تجربتنا كل غموض وإبهام واختلاط ،
فقد يكون من واجبنا في رأي ميرلوبونتي ان تستكشف ذلك العالم الجاهول
الذي لا يخلو من عماء ، واشتباه ، ولا تحدد ، وسنرى ان هذا
اللاتحدد لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا البشري(2) . وتكمن النقطة
الأساسية في حسن ادراك مشروع العالم ، هذا العالم الذي هو نحن
وتفترض الذاتية اذن شكلا من أشكال التأصل في العالم .

ويمضي ميرلوبونتي كي يقارن بين العالم والذات مؤكدا على العلاقة
الحميمة التي تربط بينهما . ان العمومية *l'universalité* والعالم
موجودان في قلب الفردية *l'individualité* وفي قلب الذات *le sujet*
ولن نصل الى فهم هذا بالمرّة مادّنا نجعل من العالم موضوعا *objet* .
سنفهمه في اللحظة التي نعتبر فيها العالم مجالا لخبرتنا ونعتبر
انفسنا وجهة نظر الى العالم . فحينئذ سنعلن كل نبضة سرية لوجودنا

(1) Ibid p. 462 - 463.

(2) زكريا إبراهيم ، الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣٤ .

السيكوفيزيقي منذ البداية عن العالم ، وإذا كانت الصفة هي نسيج الشيء فإن الشيء هو نسيج العالم . هذا العالم الذي لا يوجد كما يقول مالبرانش إلا « كعمل غير مكتمل » أو حسب عبارة هوسرل إذا انطبئ على الجسم « لا يكتمل تماما أبدا » ولا يحتاج الذات المؤسسة بل ويقوم باستبعادها.(١) :-

وفى مواجهة هذه الوحدة المفتوحة *unité ouverte* للعالم تقف وحدة مفتوحة وغير محددة للذاتية . ومثل وحدة العالم فإن وحدة الذات أول الأنا تظهر فى كل مرة أقوم فيها بالادراك الحسى . فى كل مرة أحصل فيها على يقين تقوم الذات العامة *le je universel* كخلفية تنبثق منها هذه الأشكال المصقولة . وأتولى أنا توحيد أفكارى من خلال فكر موجود من قبل ، ويتساءل ميرلوبونتى كما وطن نفسه على ذلك : ماذا أكون فى التحليل الأخير ، وفى الحدود التى أستطيع أن أرى نفسى فيها خارج أى فعل معين ؟ ويرد على تساؤله بثقة : أنا مجال *champ* ، أنا خبرة *expérience* ، أنا هذا الشيء الذى يمضى دائما ولا يستطيع حتى أثناء النوم أن يتوقف عن الرؤية أو عدم الرؤية ، عن الاحساس أو عدم الاحساس ، عن التألم أو السعادة ، عن التفكير أو الراحة ، وفى عبارة واحدة لا يكف عن « التفاهم » مع العالم . فلا توجد مجرد مجموعة من الاحساسات ، أو حالات للوعى ، أو حتى جوهر جديد *monade* أو منظور جديد - مادمت غير مقيد بأى منظور ، ويمكن أن أغير وجهة نظرى ملتزما فقط بوجهة نظر واحدة فى كل مرة - وإنما يوجد ما يمكن، إن نسميه احتمال جديد للموقف . فحدث ميلادى مثلا لا يمر ولا يسقط من العدم كإى حدث فى العالم الموضوعى ، أنه يلتزم بمستقبل لا يشابه فى شئ تحديد السبب لنتيجته

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op.

Cit. p. 465.

وانما يلتزم به كيقوف اذا ما حدث فانه ينتهى الى نتيجة محددة . لقد ظهر منذ اللحظة « وسط » جديد ، وتلقى العالم طبقة جديدة من المعانى . ويعطى ميرلوبونتي مثالا بالمنزل الذي يولد فيه طفل جديد ، فحينئذ تغير كل الموضوعات. او الاشياء معناها : انها تنتظر منه سلوكا لم يتحدد بعد ، فيوجد شخص آخر بالاضافة الى الآخرين ، كما بدا تاسيس تاريخ جديد سواء طول اى قصر ، وقد تم هكذا افتتاح سجل جديد (١) .

ليس العالم اذن فى رأى ميرلوبونتي سوى مجال لخبرتنا ، ولسنا نحن سوى شئ من اشكاله . وهكذا لا ينفصل كل من الداخل والخارج ، الذاتى والموضوعى . العالم باكملة موجود بداخلنا وانا باكملى موجود خارج ذاتى . . وانا افهم العالم لانه يوجد بالنسبة لى قريب ويعيد ، مستويات اولى وافاق ، وهكذا تتشكل لوحة تأخذ معنى اعمى لانى اجد نفسى اخيرا فى موقف بداخله وهو يفهمنى . والذات لا تحقق هويتها الا باعتبارها جسما وباعتبارها تدخل الى العالم من خلال هذا الجسم . واذا وجدت عند التفكير فى ماهية الذاتية انها مرتبطة بماهية الجسم وماعية العالم فيعنى هذا ان وجودى كذاتية يتوحد مع وجود العالم ، وان الذات التى هى انا لا تنفصل عن هذا الجسم وهذا العالم (٢) . ان اعادة تاويل ميرلوبونتي للكوجيتيو مقصود منه التحدى المقصود للذاتية بالمعنى الديكارتى والمعنى الهوسرلى . انه لا يعنى بالطبع انكارا للذاتية فى حد ذاتها . ولكنه يشير الى ان الذاتى ليس سوى احد الوجوه غير المنفصلة للبنية المحيطة (٣) . والعالم والجسم الانتولوجيان الموجودان فى قلب الذاتية ليسا هما العالم بالفكر ولا الجسم بالفكر بل هما العالم ذاته منظور اليه ككل والجسم ذاته باعتباره جسما يفوم بالمعرفة (٤)

(1) Ibid, p. 465 - 466.

(2) Ibid. p. 467.

(3) Spiegelberg. Op. Cit. p. 551

(4) Merleau — Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit. p. 467.

وقد ظل ميرلوبونتي محتفظا بوجهة نظره التى عرضناها والنس عبر عنها فى « فنومولوجيا الادراك الحسى » فى كتهب التالية « المعنى واللامعنى » ، و « علامات » ، و « المرئى واللامرئى » ، وان كان قد أكد بصورة أكبر على الوجود وجعله موضوعه الرئيسى دون التخلنى عن اعماله الأولى . وقد كتب فى « المرئى واللامرئى » تحت عنوان « نزاع الوجودية » *La Querelle de l'Exnstantialism* موضعا العلاقة بين الانسان ووسطة الطبيعى والاجتماعى .

وعند التصدى لهذا الموضوع يجد ميرلوبونتي وجهتين من النظر : الأولى تتمثل فى معاملة الانسان كنتيجة للتأثيرات الفيزيقية والفسيولوجية والاجتماعية التى تحدده من الخارج وتجعل منه شيئا بين الأشياء . والأخرى تتمثل فى التعرف على الانسان باعتباره فعلا يقيم الأسباب التى تؤثر فيه على حرية لا كونية . فمن ناحية الانسان هو جزء من العالم ومن ناحية أخرى هو الضمير المؤسس للعالم ، ولا تعتبر أى من وجهتى النظر مرضية . فعلى الأولى يرد ميرلوبونتي : ان الانسان ادا كان شيئا بين الأشياء فانه لن يتعرف على أى منها لانه سيكون مثل هذا المقعد أو هذه المنضدة منغلقا فى حدوده ، موجودا فى مكان ما من الكون ، وبالتالي يعجز عن استيعاب الأشياء الأخرى . وانما علينا ان نتعرف على طريقة خاصة جدا للوجود تتمثل فى الوجود القصدى *l'être intentionel* ، وهو يهدف الى الوصول الى كافة الأشياء دون ان يمكث فى أى واحد منها . اما اذا اردنا القول باننا عقل مطلق ، وهى وجهة النظر الثانية ، فىرى ميرلوبونتي اننا سنعمل حينئذ ارتباطاتنا الجسمية والاجتماعية غير مفهومة ، وكذلك وجودنا فى العالم ، كما سنتخلنى هكذا عن التفكير فى التوضع الانسانى . ان ميزة الفلسفة الجديدة تكمن فى كونها تبحث داخل فكرة الوجود عن الوسيلة التى تستخدمها للتفكير فى هذا الوجود . وما الوجود بالمعنى الحديث سرى الحركة التى بواسطتها يوجد الانسان فى العالم ويلتزم بموقف

فيزيقي واجتماعي ، يصبح وجهة نظره عن العالم . وكل التزام هو التزام غامض مادام يجمع في وقت واحد بين كونه تأكيدا للحرية وكونه تحديدا لها : فانا التزم بأداء هذه الخدمة يعنى انى استطيع الا اؤديها ولكنى قررت ان استبعد هذا الاحتمال . وبالمثل يعتبر التزامى فى الطبيعة وفى التاريخ تحديداً: لأرائى عن العالم وفى الوقت نفسه طريقتى الوحيدة للدخول فيه ، وللمعرفة ، وللقيام بشيء ما . والعلاقة بين الذات والموضوع لم تعد معرفة كالتى عبرت عنها النزعة المثالية العقلية وحيث يبدو الموضوع دائماً كأنه من صنع الذات وإنما هى علاقة وجود حيث تشكل الذات بواسطة العلاقة ، جسمها وعالمها وموقفها (١) .

ولا يتحول الوجود أو العلاقة بين الانسان والوجود الى موضوع مقصود يسعى اليه الفيلسوف سوى فى كتابه « المرئى واللامرئى » ، ويظل هذا الكتاب الذى لم يتمه صاحبه قبل وفاته مغلقاً فى انتظار الكلمة النهائية أو كلمة الختام التى تكمله . وقد رأى ميرلوبونتى أن الفلسفة لا تحول العالم الى « شيء يقال » ، ذلك أنها تريد أن تجعل الأشياء ذاتها معبرة ، انطلاقاً من عمق صحتها . فإذا كان الفيلسوف يتساءل ويدعى هكذا الجهل بالعالم وهدف العالم ، وهى أشياء فعالة ومستمرة فى كيانها فذلك كى يجعل الأشياء تتحدث ، ذلك أنه يتوالتج منها كل علمه المستقبلى (٢) .

وتجد الفلسفة فى النظرة الادراكية رمزا طبيعيا ، ولن ينكشف العالم ويكشف ما هو عليه الا اذا قمنا باختراق سر تلك النظرة ، واذا ما قامت الخبرة التى تتبع فى وقت واحد من العقل ومن الجسم بكشف الحقيقة التى تقوم على ان الادراك الجسمى لا ينشأ فى أى

(1) M. Merleau-ponty. *Sens et non-Sens*. Paris, Nagel. 1966 p. 124 - 125.

(2) Merleau - Ponty *Le Visible et L'Invisible* , p 18
Cite par Heidseick Op. Cit. p. 120.

موضوع وانما يتبدى فى داخل جسم ما . وتتأمل الفلسفة بالذات فى التبادل القائم بين آراء الآخر عن نفسه وآراءه عنى ، وبين آرائى عن نفسى واراى عن الآخر . ان النظرة الاولى تبين أن شكل الآخر يبدو مشتقا من مشاركة فعالة . فاذا كنت أرى الآخر فان الآخر يمكنه أن يرانى : هذا التبادل بين الأدوار يجعل الآخر لا يدخل فى فكرى فحسب وانما يدخل فى هذا العالم الفريد حيث يقع كلانا . فعندما يجد آدم حواء وتجد حواء آدم فهذا يعنى أنه وجد نفسه . والعلاقة التى يوضحها ميرلوبونتى فى هذا البعد ليست علاقة مفككة بين قطبين وانما هى وحدة حياة نشارك فيها . فحياتنا ليست لنا وانما تتجاذبنا الأشياء والآخرين قريبا وبعدا فى الوقت نفسه (١) .

ان العالم الذى يقدمه « المرئى واللامرئى » ليس هو الفوضى كما انه ليس نظاما سابقا على الانسانية ، بل هو مشاركة ووحدة جسمية وفكرية فى الوقت نفسه يدخل فيها العدم والخلاء والشر ، والادراك الحسى لا يعطينا العالم بأكمله . وكل واحد منا يشكل خبرته ابتداء من جزء من المرئى ومن اللامرئى ، وهما لا يتداخلان أبدا . والمرئى بالنسبة لى ليس الا مرئى جزئيا بالنسبة لشخص آخر . واللامرئى بالنسبة لى ليس الا جزئيا لا مرئى بالنسبة لشخص آخر . ولا تدمج العوالم فى جوهر واحد وانما تتفكك وتكتحل داخل العالم الذى يمثل افقا غير قابل للاجتياز بالنسبة لبعض الخبرات - فلم يكن ميرلوبونتى يقر بأن الموت خبرة تضاف الى خبرة الحياة وانما هو يقر بواقعية أنها خبرة مستحيلة موجودة بشكل مفارق فى حياتنا (٢) . ان الوجود كما يراه ميرلوبونتى هو بطبيعته مبهم مختلط غير متحدد . بيد أن من خصائص الوجود انه لا يكف عن « التعالى » أو « المفارقة » ، فالانسان يعلو بطبيعته على الانسان . ويفضل هذا التعالى نفسه يستطيع الانسان أن يخلق

(1) Heldseick . Op . Cit p. 121 - 122.

(2) Ibid. p. 124 .

ما هو عرضي شيئاً ضرورياً كما يستطيع أن يخلق ما هو اقتصادي (أو مادي) شيئاً عقلياً(١) . ويردد ميرلوبونتي مع سان اكسوبري في نهاية « فنومولوجيا الادراك الحسي » : « ليس الانسان سوى شبكة من العلاقات ، وهي وحدها التي تهمة »(٢) . والانسان البطل لا ييأس ابداً ويعيش حتى النهاية داخل هذه العلاقة التي تربطه بالآخرين وبالعالم . وهنا يؤثر ميرلوبونتي مشكلة فلسفية كبيرة لم تجد بعد طريقها للحل من وجهة نظره هي مشكلة العقلانية *rationalisation* .

خامساً - الزمانية :

ان اهتمام ميرلوبونتي بالزمان ينشأ من العلاقة الحميمة التي تربط الزمان بالذاتية . وقد تأثر ميرلوبونتي في تناوله لهذا الموضوع بفنومولوجيا هوسرل وبمؤلف هيدجر الشهير « الوجود والزمان » الذي أخذ عنه عبارات كثيرة في حديثه عن هذا الموضوع . ويرفض ميرلوبونتي النظر الى الزمان باعتباره جزءاً من العالم الموضوعي ، بل هو مرتبط بالوجود وبالذاتية . فالذات كما رأينا لا يمكن أن تكون أزلية بل هي زمنية ، ولا يرجع هذا الى تكوينها الانساني وانما منشأه ضرورة داخلية . ونحن مدعوون للنظر الى الذات والزمان كما يتصلان داخلياً . ونستطيع أن نقول عن الزمانية ما سبق أن قلناه عن النزعة الجنسية أو عن المكثية : أن الوجود لا يمكن أن يكون له صفة خارجية أو محتملة . فهو لا يكون مكانياً ، جنسياً ، أو زمانياً الا بشكل كامل ، وذلك دون أن يجمل من صفاته ابعادا لوجوده . ويبين التحليل الدقيق لكل واحد منها (المكان ، النزعة الجنسية ، الزمان) اننا بصدد الذاتية

(١) زكريا أبراهيم - الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق

ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(2) A. De St. Exupery. *Pilote de Guerre*. p. 174, Cité par Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op. Cit p. 520

نفسها ، فلا توجد مشكلات أساسية ومشكلات تابعة : وإنما كافة المشكلات مركزها واحد . ومن هذا ينتهي ميرلوبونتي الى القول بأن تحليلنا للزمان يهدف الى الكشف عن بنيته الداخلية ، وعن طريق تتبعنا لجذله الداخلى نستطيع ان نصل الى اعادة تشكيل فكرتنا عن الذات . ذلك ان نجاحنا فى فهم الذات لا يقوم على النظر اليها فى شكلها الخالص وإنما عن طريق البحث عنها فى التقاء أبعادها(١) .

ولا يهم وجود الزمان فى حد ذاته بقدر أهمية وجود وجهة نظر ازاءه ، أى وجود ملاحظ. *Observateur* محدود فى الزمان والمكان يرصد سريان الأحداث . فاذا كان الزمان يسيل كما يقال مثل النهر ، فننتحدث عن مجرى للزمان يبدأ من الماضى فى اتجاه الحاضر والمستقبل ليكون الحاضر نتيجة الماضى والمستقبل نتيجة الحاضر ، فان مجرد وجود ملاحظ يتتبع مجرى النهر يجعل أبعاد الزمان تتقلب فلم يعد الماضى هو الذى يدفع الحاضر ولا الحاضر يدفع المستقبل بداخل الوجود ، ولم يعد المستقبل وراء الملاحظ وإنما أصبح يتحدد فى مواجهته *au devant de lui* مثل العاصفة المتوقعة فى الأفق . فاذا ركب الملاحظ مركبا ليتتبع سير الماء فنستطيع القول بأنه ينزل مع التيار فى اتجاه المستقبل ، الا أن المستقبل هو المناظر الجديدة التى تنتظره فى المصب ، ومجرى الزمان ليس هو النهر ذاته : وإنما هو تتابع المناظر بالنسبة للملاحظ يتحرك . ليس الزمان اذن عملية واقعية او تتابع فعال اكتفى بتسجيله ، انه ينشأ من علاقتى انا بالأشياء . ويوجد داخل الأشياء المستقبل والماضى فى نوع من الوجود القبلى *pré existence* والبقاء *survivance* الأزليين ، فالماء الذى يمر غدا هو حاليا فى منبعه ، والماء الذى مر يوجد حاليا فى موضع أكثر انخفاضا فى الوادى . وما يشكل الماضى والمستقبل بالنسبة

(1) Merleau-Ponty . *Phénoménologie de la perception*. Op. Cit, p. 469.

لى هو حاضر موجود داخل العالم . وكثيرا ما يقال ان المستقبل ، بالنسبة للأشياء ، لم يوجد وان. الماضى لم يعد له وجود ، وان الحاضر ليس سوى حد من الحدود بحيث نجد أن الزمان ينهار . وليس معنى ذلك أن العالم الموضوعى غير قادر على حمل الزمان ، لضيقه وعدم قدرته على احتوائه واحتياجه الى اضافة قطاع من الماضى وقطاع من المستقبل . وانما على العكس ، فالماضى والمستقبل يوجدان فى العالم فى داخل انحاضر ، والعالم الموضوعى ملاء أكثر من اللازم ومن هنا عدم احتوائه على الزمان . ان الماضى والمستقبل ينسحبان من الوجود وينتقلان الى الذاتية لا لى يجدا تاييدا واقميا وانما على العكس كى يجدا احتمال عدم وجود يتفق مع طبيعة كل منهما . فاذا فصلنا العالم الموضوعى عن المنظورات المحدودة التى تنفتح عليه ووضعناه فى ذاته فلن نجد فى كل اتجاه سوى لحظات آنية «des «maintenant» . فاذا لم توجد هذه اللحظات الآنية امام شخص ما فلن يكون لها طابعا زمانيا وان تستطيع التتابع ، ان تعريف الزمان باعتباره « تتابع للحظات آنية » - على حد تعبير هيدجر - لا يقع فقط فى خطأ معاملة الماضى والمستقبل كحاضر ، فى رأى ميرلوبونتى ، وانما هو أيضا غير منطقي لأنه يدمر تماما فكرة الآنية وفكرة التتابع (1) .

ونحن لا نستفيد شيئا اذا نقلنا زمان الأشياء الى داخلنا ، واذا جددنا داخل الوعى تعريف هذا الوعى بأنه تتابع اللحظات الآنية . الا ان هذا ما يفعله علماء النفس عندما يتجهون، الى « تفسير » وعى الماضى عن طريق الذكريات ووى المستقبل عن طريق عرض هذه الذكريات امامنا . فاذا نظرنا الى منضدة عليها آثار من حياتنا الماضية كأن اكون قد حفرت عليها اسمى مثلا ، أو وضعت عليها بقعة من الحبر ، فانتنا نجد ان هذه الآثار لا ترجعنا الى الماضى : فهى آثار حاضرة ، واذا وجدت بها علامات من حدث « سابق » فذلك

(1) Ibid p. 470 - 471.

لأن لدى حس بالماضى ، ولأنى أحمل بداخلى هذا المعنى . واننا لا نستطيع أن نبنى المستقبل بواسطة محتوى الوعى : فلا يمكن لأى محتوى فعال أن يمر فيه مادام المستقبل لم يحل بعد ولا يستطيع كالماضى أن يضع بصمته علينا . . لذا لا يمكننا أن نفكر فى تفسير العلاقة بين المستقبل والحاضر سوى عن طريق مقارنتها بالعلاقة بين الحاضر والماضى .

وإذا تأملنا السلسلة الطويلة من حالاتنا الماضية فإنا نجد أن الحاضر يسير دائما ، ويمكننا أن نسبغه عن طريق معاملة الماضى القريب كأنه بعيد ومعاملة حاضرنا الفعال كأنه ماض . فيكون المستقبل هو هذا التجويف الذى يتكون أمامنا . ويصبح ما هو مستقبلى استعادة للأحداث الماضية ، والمستقبل عرض للماضى . وحتى إذا استطعت أن أبنى الوعى بالماضى بواسطة حاضر متغير فبالإكيد لن يفلح فى فتحى على المستقبل . وحتى إذا استطعنا أن نتمثل المستقبل بالطريقة التى لوردناها فيتبقى كى نعرضه أمامنا أن يكون لدينا قبل ذلك حس بالمستقبل . . . ان الماضى والمستقبل لا يمكن أن يكونا تصورات بسيطة نصوصها بواسطة التجريد ابتداء من ادراكاتنا الحسية ومن ذكرياتنا ، وليست مجرد تسميات نطلقها على السلسلة الفعالة من « وقائعنا النفسية » . فنحن نفكر فى الزمان قبل التفكير فى أجزائه ، والعلاقات الزمانية تجعل الأحداث الجارية فى الزمان ممكنة . ويتعين إذن بناء على ذلك ألا تكون الذات نفسها فى موقف كى توجد كمقصد فى الماضى كما هى موجودة فى المستقبل . ويجب منذ اللحظة الأولى ألا نقول ان الزمان هو « أحد معطيات الوعى » بل علينا أن نقول بشكل أكثر دقة ان الوعى يظهر الزمان أو يؤسسه . ويكف الوعى عن طريق مثالية الزمان عن كونه مغلقا فى الحاضر (1) .

ويطرح ميرلوبونتى تساؤلاته بشأن الزمان : السننا بعبيدين عن فهم ماهية المستقبل والماضى والحاضر والانتقال من واحد الى الآخر ؟

(1) Ibid, p, 473 - 474.

والزمن باعتباره موضوعا متاصلا فى وعى ما هو زمان متعادل ، ويعبارة
أخرى لم يعد هو الزمان المعروف . ان وجود الزمان مرتبط بعدم ظهوره
كاملا وبعدم اتخاذ الماضى والحاضر والمستقبل لنفس الاتجاه . فمن
الضرورى للزمان أن يتشكل والا يتأسس بالكامل . أما الزمان المتأسس
وسلسلة العلاقات الممكنة حسب القبل والبعد *l'avant et l'après*
فليس هو الزمان ذاته وإنما هو التسجيل النهائى او نتيجة انتقال الزمان ،
وهو ما يفترضه الفكر الموضوعى دائما ويمجز دائما عن الوصول اليه
... انه المكان ما دامت اللحظات توجد معا أمام الفكر ، انه الحاضر
مادام الوعى معاصر لكل الأزمنة . انه ذلك الوسط المتميز عنى والثابت
حيث لا شىء يمر أو يحدث . ولا بد ان يوجد زمان آخر هو الحقيقى
حيث انعلم ما هو الانتقال أو العبور ذاته . حقا لن أقدر على ادراك
الوضع الزمانى دون قبل او بعد . كما يتعين على كى ارى العلاقة بين
الحدود الثلاث الا أمتزج بأى واحد منها ، فالزمان يحتاج حقا الى تركيب
synthèse ولكن حقيقى أيضا أن هذا التركيب يحتاج دائما أن يبدأ
من جديد واننا لننكر الزمان الذى يفترض اكتماله . ان حلم الفلاسفة
هو ادراك « ازلية الحياة » فيما وراء الدائم والمتغير حيث تكون انتاجية
الزمان متصلة بشكل كامل ، الا ان وجود وعى نظرى بالزمان يسيطر
عليه ويحتويه يدمر ظاهرة الزمان . فاذا كان لابد أن نلتقى بنوع من
الازلية فسوف يحدث هذا فى قلب خبرتنا بالزمان وليس فى ذات
ابدية يكون عليها ان تفكر فى الزمان وان تقيمه . والمشكلة تكمن حاليا
فى توضيح هذا الزمان فى حالته الناشئة حيث يأخذ فى الظهور ،
على ان نفهم الزمان لا كموضوع لمعرفة وانما كبعد من ابعاد وجودنا(1) .

ان ميرلوبونتى يصف اذن العلاقة بين الماضى والمستقبل من ناحية
وبينه وبين الحاضر من ناحية أخرى بشكل أكثر واقعية عن طريق بيان
تواجدها داخل وعينا الحاضر . ويظهر تأثير ميرلوبونتى هنا بمحاضرة

(1) Ibid. p. 474 - 475.

لهوسرل عن وعى الزمان الداخلى ، ويقصد بها انغماس الحاضر الى مستويات أعمق فأعقب كلما تحركنا . وقد أوضح ميرلوبونتي انه لا يمكن لحاضر موضوعى أن يساند الماضى والمستقبل فهما يحدثان فقط فى ذات هى وجود زمانى . وتتميز الذات فى هذا الشأن بأنها تاتى لتحطم ملاء الوجود ذاته وورسم منظورا ، وتدخل ما يسهى بعدم الوجود . وهكذا أستطيع أن اصل فيها وراء الحاضر الى الماضى والمستقبل . ويسمى ميرلوبونتي خاصية الذات هذه « الاندهاش » *ek — stase* مستخدما هنا التعبير الذى أستخدمة من قبل كل من هيجل وهيدجر وسارتر لأغراض مشابهة(١) .

ويرى ميرلوبونتي أن العالم له أسلوب زباني ويظل الزمان على حاله : ذلك أن الماضى هو مستقبل قديم وحاضر حديث ، والحاضر ماض قريب ومستقبل حديث ، واخيرا المستقبل هو حاضر سيأتى ويمكن أن يكون أيضا ماض سيأتى ، ذلك لأن كل بعد من ابعاد الزمان يتم التعامل معه أو الوصول اليه باعتباره شيئا آخر خلاف ما هو عليه ويرجع هذا اخيرا لوجود النظرة فى قلب الزمان أو كما يقول هيدجر لوجود شخيين بها *Augen-blick* . ولا يعنى هذا أن الزمان موجود بالنسبة لشخص ما فان هذا يعنى تقييده ، وانما الزمان هو شخص ما ، أى أن الأبعاد الزمانية تقوم فى الوقت الذى تتداخل فيه بتأكيد بعضها البعض وتوضح ما هو موجود فى كل منها وتعتبر كلها عن شيء واحد هو الذاتية نفسها . يتعين فيما يرى ميرلوبونتي أن نفهم الزمان باعتباره ذاتا والذات باعتبارها زمنا . ويقول ميرلوبونتي ، مؤيدا فى ذلك وجهة نظر هوسرل : « اننا مضطرون للإعتراف بوجود وعى لا يوجد وراءه أى وعى آخر يدركه ، وحيث يتطابق الوجود مع الوجود » . لا توجد الذاتية اذن فى الزمان لأنها تفترض الزمان أو تعيشه

(1) Sriegelberg Op Cit p, 552 — 553

وتختلط بتماسك الحياة(١) . وهكذا تلتزم الذاتية بالزمان ، فالزمان
يخترقها أو يتخللها .

ان ما يحدث داخل الزمان هو مرور الزمان ذاته . فالزمان يتجدد:
الامس ، اليوم ، غدا ، هذا الايقاع الدوري *ce rythme cyclique*
هَذَا الشكل المتغير يمكن ان يعطينا تصورا باننا نملكه بأكمله كما تعطينا
نافورة المياه احساسا بالآزلية . الا ان عمومية الزمان ليس سوى
صفة ثابتية ولا تعطى سوى نظرة زائفة لاننا لا يمكن ان ندرك دورة
ما دون ان نميز زائما نقطة الوصول ونقطة الانطلاق . والواقع انه
لا يوجد زمان بالنسبة لى الا لائنى موجود فى موقف أى عندما اكتشف
انى ملتزم ، فيوجد زمان بالنسبة لى لائنى املك حاضرا . فعن طريق
الوصول الى الحاضر تكتسب اللحظة الزمانية فديتها « للمرة الأولى
والاخيرة » . مما يتيح لها اجتياز الزمان ، ويعطينا الاحساس بالآزلية .
ولا يمكن اشتقاق أى بعد من أبعاد الزمان من بعد آخر . الا ان
الحاضر (بالمعنى الواسع ، بافاقه الماضية والمستقبلية) له امتيازه ،
فهو المنطقة التى يتطابق فيها الوجود مع الوعى . ان الوجود والوعى
يصبحان شيئا واحدا فى الحاضر وفى الادراك الحسى ، ولا يعنى هذا
ان وجودى يرد الى المعرفة الموجودة لدى ويصبح ممتدا بوضوح امامى -
بل على العكس فان الادراك الحسى معتم لانه يستخدم ، بالاضافة الى
ما اعرفه ، مجالتى الحسية والروابط البدائية المشتركة التى تربطنى
بالعالم - وانما يعنى ان الوعى ليس سوى « الوجود فى .. » *être à*
وان وعى بوجودى يختلط مع الحركة الفعالة « للوجود » *ex-sistance* .
فعن طريق الاتصال بالعالم نتصل بالضرورة بانفسنا وهكذا نتمسك بالزمان
كله ونكون حاضرين بالنسبة لانفسنا لاننا حاضرين داخل العالم(٢) .

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Op.
Cit p. 482 - 83.

(1) Ibid p. 484 - 85.

ان هذا الطابع الاندهاشى للزمان لا يجعل فقط الزمانية ممكنة ،
ولكن يتيح الهوية *ipseité* والمعنى *sens* والعقل *raison*
ولا تعتبر الذاتية مجرد تماثل صامت مع نفسها ؛ وانما عليها كما على الزمان
كى تصبح ما هى عليه ان تنفتح على الآخر *l'autre* وان تخرج على ذاتها
واننا مرتبطون دائما بالحاضر فمنه تخرج كافة قراراتنا(1) .

ان موضوع اهتمامنا هو فهم العلاقات القائمة بين الوعى والطبيعة ،
بين الداخلى والخارج . وبعبارة أخرى نحن بصدد الربط بين المنحى
المثالى حيث يوجد كل شئ باعتبار موضوعا للوعى ، والمنحى الواقعى
حيث يدخل الوعى فى نسيج العالم الموضوعى والأحداث فى ذاتها . او اننا
اخيرا بصدد معرفة كيف يكون العالم والانسان موضوع نوعين من البحوث ؛
بعضها تفسيرى وبعضها تأملى . ويتمثل الموضوع ، فى التحليل الاخير ،
فى فهم العلاقة الموجودة داخلنا وفى العالم بين المعنى *stase*
واللامعنى *non-sens* . هل يرجع المعنى فى العالم الى كونه محبولا
ونتاجا لوقائع مستقلة تجمعت ، أم على العكس هو تعبير عن عقل مطلق؟ .
وهنا نعود مرة أخرى الى العلاقة الحميمة التى تربط بين الذات والعالم ،
ففى داخل الذات نفسها نكتشف وجود العالم بحيث يتعين ان نكف
عن فهم الذات كنشاط تجميعى ونفهمها كاندھاش *ek - sens*
وكل عملية نشطة للمعنى تبدو مشتقة وثانوية مقارنة برسوخ بنية المعنى
فى العلامات ... *signes* التى يمكن ان تفسر العالم . واننا لنعثر هنا ،
فيما يرى ميرلوبونتى ، فيما وراء قصدية العقل ، على قصدية اجرائية
تعمل قبل أى قضية أو أى حكم ، هى « لوغس العالم الجمالى (بالمعنى
الواسع للاستاتيكا المتعالية) أو فن مختبىء فى أعماق القلب الانسانى » .
ويوجد أساس مثل هذا الفعل فى وجود موجه أو مستقطب فى اتجاه
شئ آخر بخلافه هو . ويقودنا هذا دائما الى ذات هى اندھاش والى
علاقة نشطة بين الذات والعالم . ونجد من جديد العالم الذى
لا يفصل عن الذات ، ولكن هذه الذات ليست مشروعا للعالم ،

(1) *Ibid* p. 489.

ونجد في الوقت نفسه ذاتا لا تتفصل عن العالم ، ولكنه عالم تضعه
للذات نفسها . فالذات هي الوجود داخل العالم ، والعالم يظل « ذاتيا »
subjectif ما دام نسيجه والفاظه متحدة بواسطة حركة تعالي
تقوم بها الذات(١).

وهكذا نكتشف من جديد العالم كمهد لكافة المعاني وارضية لكافة الافكار
والوسيلة الموجودة لتجاوز كل من الواقعية والمثالية ، والصدفة والعقل
المطلق ، واللامعنى والمعنى . هذا العالم الذى القينا عليه الضوء كوحدة اولية
لكافة خبرائنا ويكتعبير وحيد لكافة مشروعاتنا لم يعد التطور المرئى لعقل
مؤسس ، كما لم يعد التجميع العرضى للأجزاء ، كما لم يعد بالطبع
العقل المسيطر على مادة لا مبالية ، بل أصبح هو موطن كل عقلانية(٢).

ويستمر العالم في الوجود بعد ذهابى ، وسوف يدركه بشر آخرون
عندما لا اكون موجودا . ويساعد مفهوم الزمانية على فهم وجود
الآخرين ، فحين أدرك الآخر فانى أقوم عن قصد باجتياز المسافة
اللانهاية التى تفصل دائما ذاتيتى عن ذاتية أخرى ، وهكذا أقوم بعبور
عدم الامكان المتصور للآخر باعتباره وجودا لذاته بالنسبة لى .
الا اننا نستطيع فى ضوء تحيلنا لفكرة الحضور *la présence* وربط
الحضور امام الذات بالحضور داخل العالم ، بعد أن تبينا الكوجينو
وربطناه بالالتزام فى العالم ، نستطيع أن نفهم بشكل أفضل كيف يمكننا
العثور على الآخر فى الأصل المضر لسلوكه المرئى . والآخر لا يوجد
مثلنا تماما الا انه دائما موجود كاخ اصغر . ولا تستبعد الزمانية زمانية
أخرى مثلما يفعل وعى بوعى آخر . لأن كلاهما لا يعرف ذاته الا عن
طريق الارتقاء فى الحاضر حيث يستطيعان التشابك فى داخله . وكما
ينفتح حاضرى الحى على ماضى لا أعيشه حاليا وعلى مستقبل لم أعشه

(1) Ibid . p. 490 - 91.

(2) Ibid . p 492.

بعد ويحتمل الا اعيشه ابدا ، كذلك يمكنه الانفتاح على زمانية اخرى لا اعيشها ، كما يمكنه ان يملك افقا اجتماعيا بحيث يصبح عالمي متسما بالقدر الذي يستعيد فيه وجودى التاريخ الجمعى ويفترضه . ان حل كافة المشكلات المتصلة بالتعالى يمكن فى سمك الحاضر السابق على الموضوعية *présent pré - objectif* حيث نعثر على وجودنا الجسمى وعلى وجودنا الاجتماعى والوجود السابق للعالم ، أى نقطة انطلاق « التفسيرات » بما تحويه من شرعية - وفى نفس الوقت نعثر على اساس حريتنا(١) . ان دراسة ميرلوبونتى للزمان تقودنا بما لا يدع مجالاً للشك الى الآخر والى وجودنا معة داخل العالم وهو ما سبق ان تحدثنا عنه فى مواضع سابقة من هذا الفصل .

سادسا - الحرية :

شغل موضوع الحرية اهتمام ميرلوبونتى وقد اعتبرها احد الجوانب التى تؤسس الوجود لذاته والوجود داخل العالم ؛ وقد جاءت آراءه بصدها متسقة مع وجهة نظره الاساسية تجاه الكوجيتو والعالم والجسم ومعبرة عن موقف الانسان داخل المجتمع والتاريخ . وسوف نقصر فى هذا الموضع من العمل على الحرية كأحد عناصر الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى ، ولا يمثل هذا كافة عناصر الموضوع ، ولهذا سوف نستكمل حديثنا عنها داخل الاطار السياسى فى الفصل الأول من الباب الثانى .

ويدور حديث ميرلوبونتى عن الحرية باعتبارها حرية « من الداخل » لا تتميز عن الشعور بالذات . ولا يتصور ميرلوبونتى وجود أى علاقة سببية قائمة بين الذات وجسمها ، أو بينها وبين عالمها أو مجتمعها . فاساس اليقين يقوم على عدم الشك فيما يمثله لى حضورى امام ذاتى . فالانسان ازاء نفسه ليس هذا الشخص الذى نصفه « بأنه غيور » او لديه حب استطلاع او هذا « الموظف » . . . ونا الى ذلك . وكثيرا ما نندهش كيف يستطيع المريض تحمل ذاته . ذلك لأنه لا يعتبر نفسه مريضا بينه وبين نفسه . وبالنسبة لشخص مشرف على الموت فان الوعى يظل

(1) Ibid . p. 495.

قائما فيه حتى يصل الى جالة الغيبوبة ، فهو كل ما يراه ، وهى يملك هذه الوسيلة للافلات . فلا يمكن للموعى ان يتحول الى وعى مريض او وعى عاجز ، وحتى اذا شكى المسن شيوخته او المريض مرضه فانها لا يقدران على ذلك الا اذا قاما بمقارنة انفسهما بالآخرين او نظرا الى انفسهما من خلال عيون الآخرين ، اى عندما ينشأ لديهما وجهة نظر احصائية وموضوعية ازاء انفسهما . فاذا ما رجع كل منهما الى قلب وعيه فانه يشمر بانه يتجاوز اوصافه *Qualifications* وعندئذ يستسلم لما هو فيه . وتمثل الاوصاف الثمن الذى ندفعه كى نوجد داخل العالم . ولا يمكن فيها يبدو ان ترتبط عمومية الوعى باى خصوصية ، كما لا يمكن فرض اى حدود على هذه السلطة اللامحدودة . فكى يستطيع شىء من الخارج ان يحدنى او يحددنى فلا بد ان اكون شيئا بين الأشياء ، فحريتى وعموميتى لا تقبل التوارى . كما لا يمكن تصور نفسى حسرا فى بعض افعالى ومحدودا فى افعال اخرى (1) .

انا اذن لست شيئا او موضوعا ولا يمكن باى حال لآى شىء خارجى ان يعين افعالى او يحدد سلوكى ، فالحرية لدى ميرلوبونتى اما كاملة او معدومة . فاذا احسست بحريتى لمرة واحدة فقط فذلك لآنى لست شيئا او موضوعا ، ولا بد ان اكون على هذا الوضع دوما . فاذا ما كتفت افعالى عن كونها تابعة لى مرة واحدة فانها لن ترجع كذلك على الاطلاق ، واذا فقدت سيطرتى على العالم فلن استردها ابدا ، ولا يمكن تصور ان تخبو حريتى ، او اتى جر بقدر ضئيل محدود ، واذا كنت اهيل تحت ضغط الدوافع فى اتجاه معين فيرجع ذلك الى احد شيئين . ان هذه الدوافع لديها القدرة على ان تحركنى وعندئذ لا توجد حرية ، او انها لا تملك هذه القدرة وعندئذ تكون حريتى كاملة . وعلينا بناء على ذلك ان نتخلى ليس فقط عن فكرة السببية وانما ايضا عن فكرة الدافعية *motivation* (2) . ان الدافع المفترض لا يثقل على قرارى بل

(1) Merleau-Ponty , *Phénoménologie de la Perception* . Op. Cit . p. 496 ..

(2) J .P. Sartre , *L'Être et le Neant* . Paris, Gallimard, 1943, pp. 508 et suivantes. cite par Ibid p- 497

ان قرارى على العكس هو الذى يكسبه قوته . وكل ما انا عليه كولى -
جميلا او يهوديا . . . او خلافة - ليس هو ما اكونه بالنسبة لنفسى ، ولكنى
اكونه بالنسبة للآخر ، الا انى اظل حرا فى النظر الى الآخر ، ابا كوعى
مؤثر على وجودى من خلال وجهات نظره او على العكس كموضوع بسيط .
انه حر فى الاختيار ولكنى لست حرا فى تجاهل الآخرين . وحتى لو
افترضنا ان الوجود الانسانى قد فرض على وترك لى فقط اختيار طبيعة
الوجود فان هذا الاختيار يظل اختيارا حرا ، ولو كان من بين عدد صغير
من الاحتمالات (١) .

ويتحدث ميرلوبونتي عن العلاقة بين الحرية والارادة مبينا انه
كثيرا ما يتخذ ضعف الارادة دليلا ضد الحرية . الا انه يرى خطأ كبيرا
فى الرجوع الى الفعل الارادى كى نبحث فيه عن الحرية ، ان الفعل
الارادى فى راية قاصر ، ونحن لا نلجا اليه الا لكى نعارض تصنيفنا
الحقيقى وكاننا نقصد اثبات عجزنا وضعفنا (٢) . ذلك ان وجودى
الحقيقى انما ينحصر فى ذلك الأسلوب الخاص او تلك الصورة الاصلية
التي اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالاتى النفسية بما فيها
ارادتى وافكارى واهوائى وعواطفى . فانا مسئول عن تلك الحالات
التي اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى (٣) . ولا يمكن اذن لاي شىء ان
يحد حريتى سوى ما وضعته حريتى نفسها كحدود لها . وليس للذات
سوى الخارج الذى تعطيه لنفسها . ولما كانت الذات هى التى تثير
المعنى والقيمة فى الاشياء ، كما لا يمكن لاي من الاشياء الوصول
الى الذات الا بعد ان تكسب المعنى والقيمة بواسطتها ، فلا يوجد بالتالى
تأثير للاشياء على الذات ، ولا يوجد سوى المعنى . وهنا يرى

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op.

Cit. p , 497

(2) Ibid. p. 498.

(٣) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، القاهرة ، مكتبة مصر

ميرلوبونتي اننا نواجه اختيارا بين تصور علمي للسببية يتعارض مع الوعي الموجود لدينا بذاتنا وبين حرية مطلقة لا يوجد لها خارج (١) .

ان الحرية وان كانت كاملة فى نظر ميرلوبونتي الا انها ليست مطلقة ، ومن هنا حاول تلافى اوجه الضعف فى وجهة نظر سارتر بصدد الحرية المطلقة . فان القول بهذا ينتج عنه ان تصبح الحرية مستحيلة فى راي ميرلوبونتي . فاذا كانت الحرية تتساوى فى كل افعالنا وحتى فى داخل عواطفنا ، واذا لم تتسق مع سلوكنا ، واذا ما اظهر العبد *l'esclave* نفس القدر من الحرية فى حياة الخوف كما فى حياة التحرر وكسر القيود فاننا هنا لا نستطيع القول بان هناك فعلا حرا ، فالحرية فوق كافة الافعال ، ولا يمكن ان نعلن ونحن بصدد حالة من الحالات : « هنا تظهر الحرية » ، فالحرية نحتاج كى تكون واضحة ان تثبتق من خلفية بخلافها . فهى موجودة فى كل مكان اذا اردنا ولكنها ايضا فى لا مكان (٢) .

ان القول بان الانسان حر حرية مطلقة ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدءا لا معقول ليس له ادى معنى ؟ ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فسيكون من العسير علينا ان نفهم معنى الالتزام *engagement* ، ذلك لان الحرية المطلقة لن تكون فى حاجة مطلقا الى ان تتحقق ما دامت تعرف منذ البداية ان اللحظة المستقبلية ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى تماما . فالحرية المطلقة لا تشعر بالزام الحاضر والحاح المستقبل ، لانها قوة خالصة لا تشعر بوطاة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل . بيد ان فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » لان التصميم الذى تحققه فى الحاضر لابد ان يندرج فى المستقبل ، محققا فى الوقت نفسه شيئا يظل محفوظا ، فاذا ما جاءت

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op.

Cit. p. 498

(2) *Ibid* . p. 499.

اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجتذب تلك ،
دون أن تكون ملزمة لها الزاهما (١) .

فإذا كانت الحرية هي أن نفعل فيتعين ألا تقوم حرية جديدة بافساد
ما صنعتها الحرية القائمة . لذا ينبغي ألا تشكل كل لحظة عالما مغلفا
بل عليها أن تلزم اللحظات التالية بحيث أجد نفسى عقب اتخاذ القرار
ويدء الفعل بصدد محصلة فاستفيد من حماسى وأميل الى متابعتة ، يتعين
أذن أن يوجد انحسار للعقل *une pente de l'esprit* (٢) ، كى تتابع
الحرية عبر اللحظات المتتالية .

أما فيما يتعلق بفكرة الاختيار فان ميرلوبونتى يميل الى القول بأن
كل اختيار لابد أن يستند الى التزام سابق لأن القول باختيار أصلى
أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائما وجود
مجال *champ* ، أى تستلزم أن يكون ثمة شىء يفصلها عن غاياتها
بحيث يكون فى وسعها أن تعمل على تحقيق إمكاناتها بالتغلب على ما
يفصلها عن تلك الإمكانيات من عقبات (٣) .

ان علينا فيما يرى ميرلوبونتى الا نبحث عن الحرية فى المناقشات
غير الصادقة حيث يتصارع أسلوب حياة لا نريد اثارته مع ظروف تستدعى
غيرها : ان الاختيار الحقيقى هو اختيارنا لطبعنا *notre caractère*
ولطريقة وجودنا فى العالم (٤) . أن الحرية لا توجد اذن الا فى
« مواقف » أو ظروف ، وهذه المواقف ليست مجرد حدود فحسب وانما
هى الشروط التى تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد
اتجاهها . حقا ان حريتنا عبارة عن اختيارنا لخلقنا بأسره ولأسلوبنا العام

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٠

(2) Merleau-Ponty . *Phénoménologie de la Perception* . Op.
Cit. p 500.

(٣) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣١

(4) Merleau-Ponty . *Phénoménologie de la Perception* . Op.
C. t. p. 500.

فى التصرف بازاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائما شيئا محصلا سابقا عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه . فالحرية الواقعية الفعالة تعمل على تحقيق ضرب من التبادل *échange* بيننا وبين العالم ، ما دامت حريتنا لا تقوم الا اذا كان ثمة مجال . ولئن كان ميرلوبونتى يسلم مع سارتر بان معنى اى شىء وقيمة اى شىء لا يقومان الا بى تولى ، الا انه يابى ان يخلع على تلك العبارة معنى كائنيا يترتب عليه الا يجد الشعور فى الاشياء الا ما سبق له ان وضع فيها من معان . فالنظرية التى ياخذ بها ميرلوبونتى فى هذا الصدد تختلف اختلافا كبيرا عن النظرية المثالية ، لان الذهن يخضع دائما لحركة مركزية وحركة طاردة ، مما يجعل « المعنى » ولىد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن (العقل) نحو العالم واتجاه العالم نحو الذهن (العقل) (١) .

ان « الموقف » يعنى بالنسبة لميرلوبونتى اكثر مما يعنيه الموقف لدى سارتر ، ذلك انه قد اعتبره جزءا من اندماج الانسان كوجود داخل العالم . وحتى قبل الاختيار فان الموقف يحتوى على معان يمكننا ان نمعدل فيها ولكن لا يمكننا تجاهلها . واتنا لا نبدا من الصفر ، لذا فان ميرلوبونتى يعتبر فكرة الاختيار الاول او الاساسى وهما . ولا بد لنا ان نعيش فى تجسيد معين وبالتالي تكون لنا « ماهية » مقترنة بوجودنا . ولا يقبل ميرلوبونتى مبدأ سارتر الشهير « الوجود سابق على الماهية » (٢) ، فلمسنا نحن فقط الذى نختار عالمنا وانما عالمنا ايضا يختارنا - وينطبق هذا ايضا على الحرية السابقة على الانسانية والسابقة على التاريخ . فيوجد كما قال هوسرل « مجال للحرية » « وحرية مشروطة » دون ان يعنى هذا انها مطلقة لا فى داخل المجال او خارجه ، واتما يعنى ان لدى احتمالات قريبة واحتمالات بعيدة (٣) .

(١) زكريا ابراهيم ، مشكله الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣١

(2) Spiegelberg. Op. Cit. p. 554

(3) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception, Op. Cit. p. 518.

وتكشف حريقتنا عن وجود العقبات ، بحيث أن هذه العقبات لا يمكن أن تعد جدودا بقدر ما هي فى خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد انسانى (،) أى عن تلك المحاوبة الفعلية التى بمقتضاها نتحقق من امكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة (فإن حياتنا نفسها - بل مجرد وجودنا فى هذا العالم - تنطوى على ابعاد وجودية تحدد موقف العالم بإزائنا . فالانسان ليس فى حاجة الى أن يحاول فعلا تملق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه صالح ، وهو ليس فى حاجة الى أن يصطدم فعلا بجدار من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوى بنية الوجودية نفسها (،) جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أى مشروع صريح أو أى مقصد محدد ، وهذه الروابط هى التى تحدد موقفه من العالم الطبيعى ومعنى وجوده الجسمى المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلوبونتى لا يسلم بوجود « عوائق فى ذاتها » الا أنه يابى أن يتصور الذات التى تجعل من العوائق عوائق ، ذاتا « لا عالمية » (،) أو لا كونية (acosmic - أى ذاتا مستقلة لا تمت بأى صلة الى العالم الذى تحيا فيه . وهنا يظهر تأثير ميرلوبونتى بنظرية الجشتالط لأنه يقول بوجود « صورة خاصة » تنظم بشكل معين أمام سائر الذوات الانسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعاً لذلك فإنه يسلم بوجود نظام كونى « سابق على سائر المقاصد الفردية والتقويمات الذاتية ، وهذا النظام هو الذى يحدد لكل موضوع مكانه الخاص فى نطاق الوجود الانسانى العام (١) . حقا أن العقبات لا توجد فى ذاتها وإنما الذات التى تعتبرها كذلك ، وهذه الذات أو الانا ليست ذاتا عالمية لأنها تسبق نفسها تجاه الأشياء كى تعطىها شكل الأشياء . ويتكون المعنى الأصيل للعالم فى التبادل القائم بينه وبين وجودنا المتجسد (٢) .

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٢

(2) Merleau-Ponty . Phénoménologie de la perception . Op. Cit. p. 503.

ان معنى الأشياء اذن ليس مجرد معنى مركب مختلق ، وانما هو على العكس معنى يقدم نفسه لنا ويحاول ان يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا شعور بالتكليف مع الأشياء والاندماج فى « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصرا على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بازاء العالم . ولكننا نشعر بأننا فى ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأننا مندمجون مع ما فى هذا العالم من أشياء . فذاتنا اذن لها طابع كونى سابق على كل شعور مجزئ ، وهذا الطابع يتمثل بوضوح فى حقيقتنا الجسدية التى تتجه نحو الأشياء فتذهبها صورة الأشياء وتستخرج منها ما للأشياء من معنى . وليس فى استطاعتنا أن نخلق على الأشياء أى معنى خاص اللهم الا ابتداء من ذلك المعنى الاصلى المتضمن فيها لأن هذا المعنى الأولى وحدة هو الذى يسمح لنا بأن نضفى على الأشياء بمقاصدنا الحرة وبشروعاتنا الشخصية معنى جديدا يكون مبعثه اختيارنا الذاتى(١) . ويرى ميرلوبونتي أن العمومية *la généralité* والاحتمال *la probabilité* ليست بأشياء متخيلة وانما هى ظواهر وعلينا ان نجد أساسا فنومولوجيا للفكر الاحصائى . . فهذا الفكر ينتمى الى وجود محدد وقائم فى موقف داخل العالم . ونقول انه « احتمال ضعيف » ان استطيع فى الحال تدمير عقدة نقص ارتباطت بي منذ عشرين عاما . وهذا يعنى ان الماضى نه ثقله المميز ، فهو ليس مجموع احداث معينة بعيدة عني ، ولكنه البيئة الحية بحاضرى . ان حريتنا لا تدمر موقفنا او وضعنا وانما ترتبط به . فما دمنا نحيا فان موقفنا يظل مفتوحا مما يشير الى انه يستدعى انماطا من القرارات المتميزة وفى نفس الوقت هو عاجز على ان يجلبها لنفسه(٢) .

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٣

(2) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception.*

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لابد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاه . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلا مستمرا وتداخلا متصلا بين الذات التي تتصرف وبين المواقف التي تجد نفسها بازائها ، بحيث أنه قد يستحيل أحيانا أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية في كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية في صلتها بالماضي ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون في وسع المرء أن يتهرب من ماضيه في أية لحظة من اللحظات ، ولكن ليس في وسعه أن يتهرب من ذلك الماضي تماما في كل لحظة من اللحظات . ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماضٍ له ثقله الذي يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا في اتجاه معين ، محاولا أن يحملنا على أن نعترف بقيمته . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضي ، فإن هذا الانتصار لابد أن يجيء ثمرة لمجاهدة وصراع (١) .

ويشكل التاريخ لدى ميرلوبونتي خلفية كل فعل حر . ويصن ميرلوبونتي من دراسته للعلاقات القائمة بيننا وبين التاريخ إلى إثارة موضوع الوعي الطبقي والثورة . والإنسان لا يتخلى على الإطلاق عن كونه وعيا يقيم نفسه باستمرار وفي كل لحظة . ولا يكفي موقفى الموضوعى داخل عجلة الانتاج كى اتخذ موقفا بصدد الطبقة وانى وعيا بها . فقد رأينا أن الخاضعين للاستغلال كانوا موجودين قبل الثوار بفترات كبيرة . كما أن الحركة العمالية لا تتقدم وتتمى في فترة الأزمة الاقتصادية وحدها . ويعنى هذا أن التمرد والثورة ليسا ثمرة الظروف

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٤

أو الشروط الموضوعية ، بل على العكس فالقرار الذى يتحذه العامل بأنه يريد قيام الثورة هو الذى يجعل منه عضواً فى البروليتاريا . فإن تقييم الحاضر يتم عن طريق المشروع الحر الخاص بالمستقبل . ومن هنا نستطيع القول بأن التاريخ ليس له فى ذاته معنى وإنما يستمد معناه مما نعطيه له بواسطة ارادتنا (١) . ويختار هكذا ميرلوبونتي المنهج الوجودى مفضلاً إياه عن الحتمية الموضوعية من ناحية والفكر المثالى من ناحية أخرى ، فكلاهما يقينا فى التجريد والحيرة بين وجود فى ذاته ووجود لذاته ، بينما تكشف الظواهر عن الوجود باعتباره حرية بشروطة داخل أسلوب معطى للحياة . ومن أدراك مثل هذا الالتزام ينشأ احتمال قيام مشروعات وجودية جديدة عن طريق استقطاب الموقف . ويقدم ميرلوبونتي كمثال فنومولوجى على الاختيار الحر المشروط وصفاً واضحاً لنمو الوعى الطبقي والقرار الثورى الذى يتلوه (٢) .

الحرية الانسانية كما يراها ميرلوبونتي اذن ليست مطلقة وإنما هى دائماً « حرية مجاهدة » *liberté militante* ونحن نعلم أن الانسان يوجد دائماً فى موقف اجتماعى معين ، ولكن حتى لو استطاع الانسان بفكره و ارادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فإن حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية الى تلك الشخصية التاريخية التى يريدونها . وهكذا فإن الرجل البورجوازي الذى ينضم الى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا كاملاً ، لأنه لن يستطيع فى يوم وليلة أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضى فى نفسه نهائياً على ارجاع الطبقة التى كان ينتسب إليها . حقا اننى انا الذى اخلق على حياتى معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعنى بحال ان هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع انهما ينبثقان

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Op.

Cit p. 505 - 506 .

(2) Spiegelberg. Op, Cit. p. 554.

من حاضرى وماضى ، وبصفة خاصة من طريقى فى الجمع بين هذا
البحاضر وذاك الماضى فى وحدة حية . . . وقد أستطيع أن اجعل من
نفسى رجل ثورة على الرغم من تاريخى الماضى ، بل دون أدنى باعث
يبرز فى حياتى مثل هذا التحول ، ولكن فعلى الحرفى هذه الحالة
لن يعبر الا عن اسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بازاء العالم
الطبيعى والاجتماعى . ولان ثورتى ستجىء على نمط ذلك الموقف العقلى
الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر(١) .

ويرى ميرلوبونتى أن تزايد الوعى الطبقي ينشأ عن ادراك للموقف
من جانب أفراد موجودين ينظرون الى أنفسهم كبشر عاملين فى اتصال
نمطى بالعالم من حولهم ، وفى هذه المرحلة لا يوجد اختيار وانما
توجد مجرد خبرة بأسلوب معين للوجود وبوجود داخل العالم . ويحدث
الانتقال الى الوعى الطبقي عندما يدرك العمال وجود علاقة تماسك
تربطهم بأخرين فى نفس الموقف(٢) . وهنا يبدأ المكان الاجتماعى
فى الاستقطاب فنشاهد تكون قطاع من الخاضعين للاستغلال . ويتضح
التجمع بالنسبة للفئات المنتمية الى أماكن مختلفة من الألق الاجتماعى
بصرف النظر عن الابديولوجيات والمهن المختلفة . وهكذا تتحقق الطبقة ،
ويقال ان الموقف هو موقف ثورة عندما يدرك الجميع وجود عقبة مشتركة
داخل حياة كل واحد منهم . وتنشأ الثورة يوماً وراء يوم فى تسلسل
الأهداف المستقبلية ، منبثقة عن الأهداف التى تسبقها . ولا يحتاج كل
بروليتارى أن يشعر أنه كذلك بالمعنى الذى يضيفه المنظر الماركسى .
فيكفى أن يشعر الصحفى أو المزارع أنه فى مسيرة تصل به الى نفس
المكان الذى يصل اليه العمال . فكلهم ينتهون الى الثورة التى كانت
ستفزعهم لو كانوا سمعوا قبل ذلك وصفا لها . والموقف الثورى الاصيل
يتضح فى التعايش قبل أن ينفجر فى كلمات يفهمها الجميع . والحركة

(١) زكريا أبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٤

(2) Spiegelberg. Op. Cit. p. 554.

الثورية مثلها فى ذلك مثل عمل الفنان ما هى سوى مقصد يخلق بنفسه . ادواته ووسائل تعبيره عن نفسه . فالمشروع الثورى ليس نتيجة لحكم مقصود كما أنه ليس تحديدا واضحا لهدف معين . أنه قد يكون كذلك لدى مروج دعوة ما . *le Propagandiste* لأنه قد تشكل بواسطة المثقف ، أو لدى المثقف لأنه ينظم حياته حسب افكاره . ولكنه لا يكف عن كونه القرار المجرد لمفكر ما ، ولا يتحول الى واقع تاريخى سوى اذا تشكل داخل العلاقات الانسانية المتبادلة وداخل البصلات التى تربط الانسان بمهنة ما (١) .

ان عيب التصور الذى نمرضه ، فيما يرى ميرلوبونتى ، يكمن فى تناول المشروعات الفكرية وحدها دون اعتبار للمشروع الوجودى الذى هو استقطاب لحياة بأكملها نحو هدف محدد وغير محدد فى الوقت ذاته ، لا يملك عنه المرء أى فكرة ولا يتعرف فى النهاية عليه سوى عندما يصل اليه . ان الطبقة ليست شيئا نناقشه أو نعلنه وانما هى شيء نعيشه فى شكل حضور واحتمال ولغز واسطورة . ان القول بان الوعى الطبقي هو نتيجة قرار واختيار يعنى ان المشكلات قد تم حلها فى اليوم الذى اثرت فيه ، وان كل سؤال يحتوى اجابته منذ البداية ، وان هذا يعنى الرجوع الى اللحيطة أو المباطنة والتخلى عن فهم التاريخ . وفى الواقع ان المشروع الفكرى *le project intellectuel* ورسوم الاهداف ليسا سوى اكتمال للمشروع الوجودى . فاننا نعطي لحياتى معنى ومستقبلا ، ولكن الا ان هذا لا يعنى ان هذا المعنى وهذا المستقبل مدركين بالضرورة ، ولكن يعنى انهما ينبثقان عن جاضرى وعن ماضى وبصفة خاصة من طريقة تعايشى الحاضرة والسابقة (٢) .

(1) Mesleau - Ponty *phenomoloof ie de la parception* , Op Cit p 508 - 509

(2) Ibid. p. 509 - 510.

ان القرار الثورى لا ينشأ ، فيما يرى ميرلوبونتى ، لدى المثقف من فراغ . فقد يأتى عقب عزله طويلة . فالمثقف يبحث عن مذهب يتطلب منه الكثير ويشفيه من ذاتيته ، وأحيانا يبحث المثقف عن الوضوح الذى يضفيه التفسير الماركسى للتاريخ ، يعنى هذا، انه قد وضع المعرفة فى حركة حياته ، وهذا ايضا لا يمكن ان نفهمه الا فى علاقته بماضيه وطفولته . ولو ذهبنا الى القول بان قرار المرء ان يصبح ثوريا قد اتخذ دون دافع او باعث وبفعل من افعال الحرية ، فايه يظل يعبر عن طريقة معينة للوجود داخل العالم الطبيعى والاجتماعى ، وهو قرار المثقف . أما الثورة بالنسبة للعامل فهى مباشرة وقرينة أكثر مما هى لدى المثقف ، ذلك انها موجودة فى حياته ومختلطة بالجهاز الاقتصادى . ولذا نجد ان عدد العمال يفوق احصائيا عدد البورجوازيين فى أى حزب ثورى . ولكن لا تلغى الدوافع الحرية بطبيعة الحال ، فأكثر الأحزاب العمالية جدية تحتوى على عدد كبير من المثقفين ضمن زعمائها ، ومن المحتمل أن رجل مثل لينين أضفى على نفسه هوية ثورية وانتهى بالتعالى على التمييز القائم بين مثقف وعامل . وهذه هى فضائل الحركة والالتزام ، ففى البداية لست فردا يتجاوز الطبقة لأنى فى موقف اجتماعى ، وحررتى اذا كانت لديها القدرة على أن تلزمنى فى مكان آخر الا انها لا تستطيع ان تجعل منى حاليا ما أريد ان أكونه . ولذا فان كونى بورجوازيا أو عاملا لا يعنى فقط وعى بالوجود وانما يعنى تقويما للذات كعامل أو بورجوازي بواسطة مشروع ضمنى أبرز وجودى يختلط بطريقة تشكلى للمعالم والتعاضد مع الآخرين . وهكذا يفتقد الفكر المثالى كما يفتقد الفكر الموضوعى الوعى بالطبقة ، الأول لأنه يستخلص الوجود الفعال من الوعى ، والثانى لأنه يستخلص الوعى من وجود الواقعة ، والاثنان لانهما يجعلان علاقة الدافعية le rapport de motivation (1) .

ان ميرلوبونتى يضى أبعد من ذلك فيقرر ان القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا فى التاريخ ذلك لأنه لو كانت حريتنا

(1) Ibid . p. 510 - 11.

مطلقة ، ولو كنا شعورا محضا خالصا ، لما كان للتاريخ أى اتجاه أو أى معنى بالقياس اليه ، إذ سيكون من الممكن عندئذ فى أية لحظة أن يخرج أى شىء من أى شىء آخر . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن يقلب الطاغية الى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر فى طغيانه واستبداده . هذا الى أن التاريخ نفسه لن يمضى فى أى اتجاه ، ولكن يكون فى الوسع التمييز بين السياسى الحق والرجل الأفاق . ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئيا واتجاهها ضمنا هي عبارة عن تلك الخطة الواقعية التى يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردى (١) ، حقا ان ميرلوبونتي يسلم باننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يعرض علينا ذلك المعنى او هو الذى يقترحه (٢) .

ان علينا فيما يرى ميرلوبونتي أن نتعرف الى جانب المشروع الفردى على قطاع معمم من الوجود ومن المشروعات المتكونة من قبل ، ومن المعانى التى تتحرك بيننا وبين الأشياء وتميزنا كبشر وكبورجوازيين وعمال . ان العمومية تدخل منذ البدايد وتجعل حضورنا امام انفسنا يقع فى موقع وسط ، واننا لنكف عن كوننا وعيا خالصا بمجرد أن تتبلور النخبة الطبيعية والاجتماعية فى شكل موقف ، اى مجرد أن يصبح لها معنى ، ويعنى هذا باختصار بمجرد أن نوجد نحن (٣) .

ان الحرية التى قال بها ميرلوبونتي تواجه اذن تحديدين : اولهما انها تبدأ من موقف اعيشه ، والثانى ان اختياري ليس اختيارا واعيا ولكنه سابق على الوعى preconscious او هو اختيار وجودى .

(1) Ibid. p. 513 cité par :

زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥ .

(٢) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥ .

(3) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception Op. Cit, p. 514.

ان القول بان الحرية لا تنشأ من فراغ لا يعنى انى غير قادر على ايقاف مشروعى الوجودى فى اى وقت ولكنها تعنى القدرة على أن ابدأ من جديد ، فاننا لا نظل دائماً معلقين فى العدم - وهو ما يرد به على سارتر - فنحن دائماً فى الملاء ، فى الوجود ، مثل الوجه المحكوم عليه بالتعبير عن شىء ما ، حتى فى فترات الراحة وفى لحظة الموت . ان الحرية تعتمد على التزامى العمام فى العالم . فحريتى الفمالة لا تقوم فيما وراء وجودى وانما هى امامى ، فى الأشياء . ويتعين الا اقول انى اختار نفسى بشكل مستمر بحجة انى اُستطيع دوما رفض ما انا عليه . ان عدم الرفض لا يمد فى ذاته اختيارا . فاننا لا نستطيع التوحيد بين عدم التدخل والفعل(١) .

وصفوة القول ان الحرية التى ينادى بها ميرلوبونتى لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شىء ، بل هى تندمج فى موقف اصلى تتقبله وتندخل معه ، فهى لا تمارس نشاطها الا ابتداء من ذلك الموقف . واذن فان الحرية لا تظل دائماً بمفردها ، بل هى تستند الى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا ان الحرية لا تعرف الانفصال المطلق ؛ (كما زعم سارتر) بل هى تتحدد باندماجها فى الأشياء . فالحرية هى تلاقى . وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ، او هى بالأحرى حوار متصل مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم ان العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يتمتع كل فعل . ولئن كنا من جهتنا محدودين بمنشئنا واصل وجودنا ، الا أن امامنا أفقا مفتوحا تتمثل فيه لانهاية الامكانيات(٢) .

ان ميرلوبونتى ينظر الى الذات باعتبارها بنية نفسية وتاريخية تلتق مع الوجود طريقة للوجود واسلوب . وتتصل كافة افعالى وافكارى بهذه البنية ، وحتى فكر الفيلسوف ما هو الا طريقة لتوضيح سيطرته على العالم اى وجوده نفسه . الا انى بالرغم من هذا حر ، ليس رغبا

(1) Ibid. p. 516.

(٢) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

عن هذه الدوافع وفيما وراءها وانما من خلالها . ذلك أن هذه الحياة المليئة بالمعنى ، هذا المعنى المحدد للطبيعة والتاريخ الذى اعبر انا عنه لا تحد من اتصالي بالعالم ، بل على العكس هى وسيلتى للاتصال به ، وبسبب كونى غير محدد بقيود أو تحفظات فلدى فرصة للتطور ، وعن طريق الحياة فى زمانى أستطيع فهم الأزمنة الأخرى ، وعن طريق الانغماس فى الحاضر وفى العالم مفترضا ما انا عليه ومحددا ما أريده وقائما بأداء ما لأفعله ، أستطيع التجاوز . ولا افتقد الحرية الا اذا حاولت تجاوز موقفى الطبيعى والاجتماعى عن طريق رفضه بدلا من الوصول من خلاله الى العالم الطبيعى الانسانى . ولا يوجد أى شئ يحدد من الخارج ، ولا يعنى هذا عدم وجود شئ يجذبنى ، وانما على العكس انا موجود خارج ذاتى ومفتوح على العالم . ونحن نملك بمجرد اننا موجودون داخل العالم وليس فقط فى العالم كل ما يتيح لنا التجاوز . وليس علينا أن نخشى اختياراتنا وافعالنا بحجة انها تحد من حريتنا بل انها هى التى تحررنا من قيودنا(١) .

لقد رفض ميرلوبونتى الجبرية المطلقة تماما مثلما رفض الحرية المطلقة ، كما رفض اعتبار الانسان شيئا مثلما رفض اعتباره شعورا محضا . لقد قال بالالتزام فى موقف تاريخى واجتماعى وأكد على التلاحم بالعالم والمشاركة مع الآخرين . واذا كان قد شاب موقفه بعض الغموض فقد يزول هذا عند تحليل نظريته الى العلوم الانسانية . ويقودنا حديث ميرلوبونتى عن الحرية الى ان نتناول فى بداية الباب الخاص بالعلوم الانسانية علم السياسة . فالموضوع الرئيسى فى السياسة هو الحرية وهى تمثل ركنا اساسيا فى فلسفة ميرلوبونتى ، واذا كان لم يثيرها بشكل واسع فى كتابه « فنومولوجيا الادراك الحسى » فلأنه أراد أن يثير قبلها موضوعات هامة متصلة بها وتصلح كخلفية لها ، هى الجسم والكوجيتو والمعالم والادراك الحسى ، كى يتسنى له بعد ذلك وضعها فى اطارها الصحيح .

(1) Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit . p. 519 - 520.

الباب الثاني

تمهيد :

الفصل الأول : السياسة

تمهيد :

أولا : موقف ميرلوبونتي من الماركسية

١ - العنف أو الارهاب وفلسفة التاريخ

(أ) بوخارين

(ب) تروتسكي

٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ

٣ - تقويم ميرلوبونتي للماركسية والنظام الشيوعي

ثانيا : نقد الليبرالية

الفصل الثاني : علم النفس

تمهيد :

أولا : هوسرل وعلم النفس

ثانيا : دراسة السلوك والمجال الفونمالي

١ - السلوكية

٢ - علم نفس الشكل أو المدرسة الجشتالطية

٣ - تصور ميرلوبونتي للسلوك والمجال الفونمالي

ثالثا : بعض امثلة من مساهمات ميرلوبونتي في علم النفس

- ١ - علم نفس الطفل .
- ٢ - الاحساس وارتباطه بالادراك الحسي .

الفصل الثالث : علم الاجتماع

تمهيد :

اولا : الفلسفة وعلم الاجتماع

- ١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع
- ٢ - هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة
- ٣ - التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع

ثانيا : دراسة الفرد والمجتمع

- ١ - الاتجاه الوضعي
- ٢ - الاتجاه البنيوي
- ٣ - موقف ميرلوبونتي من دراسة الفرد والمجتمع .

تمهيد :

عرضنا فيما سبق - وهو ما شكل الباب الأول - فلسفة ميرلوبونتي كيف تشكلت من حيث المؤثرات التي ساهمت في أن تأخذ الصورة التي نراها عليها اليوم ، وكيف تطورت ابتداء من الفنونولوجيا والوجودية لتفصح عن فنونولوجيا وجودية تتميز بعناصر أو مكونات تضيف على آراء الفيلسوف صبغة خاصة تميزه عن غيره .

ولما كانت الفلسفة تعيش مع الفيلسوف ، في كل ما يجرى له وما يحدث في عصره (1) ، فإن ميرلوبونتي اتخذ ازاء كافة قضايا عصره هوقفا اصطبح بصبغة الفنونولوجيا الوجودية ، باعتبارها منطلقا نظر من خلاله الى العالم والى الآخرين ، والى العلوم الانسانية كنتاج للعلاقات بين البشر بعضهم وبعض ، وبينهم وبين الأشياء في العالم .

لقد آمن الفيلسوف بالعلم ، العلم الطبيعي والعلم الانساني ، واستند في كثير من آراءه الفلسفية على ما يقده العلم من نتائج الا أن هذا الايمان بالعلم لم يجعله ينساق ، كما حدث للبعض - الاتجاه الوضعي على سبيل المثال - الى جعل العلم الطبيعي ومناهجه نموذجا يحتذى داخل العلوم الانسانية أو الفلسفية ، بل على العكس لقد رأى أن الفلسفة تساهم في تطور العلم ، والعلم الانساني بصفة خاصة . لذا كان لابد الفلسفة من أن تكون احتكاكا مستمرا بين الواقعة والماهية والمادية والواقعة ، مما يؤدي الى اطلاق كم هائل من المعنى والى استبعاد القضايا المزيفة وافساح الطريق لحقائق وحلول جديدة . وفي انفتاح الفلسفة على كل خبرة تتضمن معنى معيناً كان عليها الا تستبعد طرق

(1) M. Merleau - Ponty. Les Philosophes Célèbres. Sous la direction de Merleau-Ponty avec F. Alquié , p. Arbousse - Bastide, G. Bachelard et Autres. Paris : Mazónod -956. Avant - Propos Par Merleau - Ponty p. 9.

التعبير غير المباشر أو الخيالي مثل الفن والادب والدين . فهي طرق
للتعالى الذاتى الانسانى وتملك قيمة حقيقية .

وقد ذكر ميرلوبونتي فى « المعنى واللامعنى » انه لا يمكن أن يوجد
أى عداوة بين المعرفة العلمية « *connalissance scientifique* »
والمعرفة الميتافيزيقية « *savoir métaphysique* » ، فالثانية تضع
الأولى أمام المهام المكلفة بها . فالعلم بدون الفلسفة يجهل ما يتحدث
عنه ، والفلسفة بدون دراسة منهجية للظواهر لن تصل سوى الى
حقائق صورية أو شكلية ، أى الى أخطاء . ان دراسة الميتافيزيقا
لا تعنى فى رأيه الدخول الى عالم منفصل للمعرفة ، أو ترديد شعارات
جدباء بل أنها تعنى المرور بخبرة مليئة بالمتناقضات ، كما تعنى مراجعة
مستمرة لأداء الذاتية الانسانية المتبادلة *L'intersubjectivité humaine*
من محاولة للتفكير الى اقصى حد فى نفس الظواهر التى يبحثها العلم ،
عن طريق استعادة الظواهر لتعاليتها وتمايزها الاصيل(1) . من هنا
جاء اهتمام الفيلسوف بالعلوم الانسانية على وجه التحديد ، لادراكه
ان نظريته الفلسفية اليها تثرىها وتضفى عليها الصبغة التى تفتقدتها اذا
استغرقت فى قضاياها المحدودة وفى مناهجها الآتامية .

(1) M. Merleau - Ponty, *La Métaphysique dans l'homme*
article reproduit dans « *Sens et Non - Sens* ». Paris, Nagel, 1966
pp. 145 - 172 , p. 171.

الفصل الأول

السياسة

تمهيد :

أولا : موقف ميرلوبونتي من الماركسية

١ - العنف أو الارهاب وفلسفة التاريخ

(أ) بوخارين

(ب) تروتسكي

٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ

٣ - تقييم ميرلوبونتي للماركسية والنظام الشيوعي

ثانيا : نقد الليبرالية

تمهيد :

اضطر ميرلوبونتي للتصدى للسياسة بحكم العصر الذى عاش فيه والذى صخب بأحداث جسام ، وبخاصة الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) ، وما صاحبها من حركة وعنفة ثم ما تلى ذلك فى العالم الغربى والشرقى . لقد خط الفيلسوف لنفسه مساراً نستطيع أن نقول عنه أنه كان متجاوباً مع الأحداث والتغيرات السريعة فى السياسة العالمية . وأسفر هذا عن كتابين بالغى الأهمية : « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ ، و « مغامرات الجدل » عام ١٩٥٥ ، بخلاف عدد مجير من المقالات نذكر منها ما هين متضمن فى كتابيه « المعنى واللامعنى » الذى نشر عام ١٩٤٨ ، و « علامات » وصدر عام ١٩٦٠ .

لقد اجتذب ميرلوبونتي فى البداية النموذج الماركسى فاتجة اليه وتصدى فى سنوات ما بعد الحرب لما أسماه « المشكلة الشيوعية » فكتب « الانسانية والارهاب » . لقد شهدت هذه السنوات فترة تحرر سياسى أفرزت انقلاباً اجتماعياً اتخذ شكل الثورة بالنسبة للبعض ومساراً نحو الاشتراكية ، أو اتجه لدى البعض الآخر نحو إعادة صياغة للقوى القديمة بهدف بناء النسق الراسمالي . وقد أخذ على ميرلوبونتي أنه أراد تبرير محاكمات موسكو فى كتابه « الانسانية والارهاب » التى قارن بينها وبين محاكمات الثورة الفرنسية ، الا أن الواقع ان الفيلسوف الذى تلقى تكوينه فى جو ليبرالى حاول بكل قوته فهم الآخر والظاهرة الثورية دون معتقدات مسبقه تدين هذه الأنظمة التى تصدى للحديث عنها ، فهو كفيلسوف رأى المعنى وعبر عنه .

ان فيلسوف مثل فيلسوفنا لا ينسى نفسه وصفته كفيلسوف ، فهو يحتفظ بمفهوم المعنى الذى صاغه من قبل فى دراسته للسلوك والادراك الحسى . والمعنى فى رايه لا يكون ابداً فى اتجاه واحد للتاريخ ، يتجه

نحو الكمال ، ومن هنا فقد برر ، فى البداية ، التضحيات والعنف وأعجب بالبروليتاريا ، وانتقد الليبرالية - كما تظهر فى الديمقراطيات الغربية - التى تتظاهر بخلاف ما تبطن ، وهاجمها هجوما عنيفا .

ولما كان ميرلوبونتى صاحب موقف فقد رفض السكوت عن وضع رآه خاطئا فانبرى بعد الحرب الكورية وبعد علمه بمعسكرات العمل السوفيتية الى انتقاد الاتحاد السوفيتى ، دون خشية من عدم رضاء هؤلاء الذين أيد قضيتهم من قبل . لقد أدان ميرلوبونتى بمعسكرات العمل السوفيتية كما أدان كل المواقف التى رأى من منطلق وضعه كفيلسوف انهما تتعارض مع الانسانية ونذكر منها القوات الانجليزية فى فلسطين والتفرقة العنصرية .

وقد حاولنا من خلال دراسة تحليلية لمؤلفيه «الانسانية والارهاب» « ومغامرات الجدل » ، التعرف على وجهة نظره ازاء القضايا الاساسية على الصعيد السياسى فى الفترة التى عاشها ، وكيف تناول هذه الأحداث بحكم موقعه كفيلسوف فرنسى فنومولوجى وجودى مستقل الفكر والمعقدة ، صريح حتى مع اقرب المقربين اليه . ونذكر كمثال على هذا مقال نشره فى كتابه « مغامرات الجدل » أنتقد فيها صديقه وزميل كفاحه سارتر تحت عنوان سارتر والبلشفية *Sartre et L'Ultra - Bolchévisme* رفض فيه ما أسماه التطرف البلشفى لسارتر ، واخذ عليه تضحيمه للحزب الذى اعتبره مصدرا للمعنى ، مثلما فعل هيجل بالنسبة للدوثة البروسية ووجد فيها تحقيقا للعقلانية .

وقد تزايد اهتمام ميرلوبونتى بالعالم النامى فيما تلى ذلك من كتابات كما يتضح فى كتابه « علامات » حيث يعترف ان الشيوعية مثلها مثل الرأسمالية لا تصلح للتعبير عن مشاكل الانتقال من العالم القديم حيث تستقطب ابنية المعنى فى ضوء المراجعة القائمة بين الشيوعية والرأسمالية ، الى « العالم الجديد » ، حيث تختص ابنية المعنى بعالم حياة الدول النامية ، كما لا يصلح كل منهما فى حلها . وقد توصل من خلال مقالاته

فى « علاقات » الى نتيجة فلسفية مؤداها ان هناك علاقة جدلية أساسية تتأرجح بين التوتر والتكامل ترتبط بين الماضى والحاضر ، بين الموضوعى والذاتى ، بين الفكر والممارسة ، ولا يمكن ان يكون لكل من الذات والموضوع ، الوعى والتاريخ ، الحاضر والمستقبل معنى حيويًا اذا لم تستمر هذه العلاقة فى الممارسة السياسية (1) .

أولاً : موقف ميرلوبونتي من الماركسية :

مر موقف ميرلوبونتي من الماركسية بمراحل ثلاث متعاقبة تباينت فيما بينها ، عبر عنها على فترات زمنية متتالية فى ثلاث من أهم كتبه : « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ ، و « مغامرات الجدل » عام ١٩٥٥ و « علامات » عام ١٩٦٠ . وإذا أردنا ان نلخص فى عبارة واحدة هذا الموقف نقول : انه فى المرحلة الأولى اتخذ شكل القبول الى حد تبرير بعض الممارسات فى «الاتحاد السوفيتى» ، ثم تحول الى الرفض والنقد فى مرحلته الثانية الى حد اتخاذ موقف الادانة فى بعض الأحيان ، وأخيراً طغى اهتمامه بالعالم النامى على انشغاله بالماركسية ، مما دعاه الى طرح العديد من التساؤلات فى أخريات كتبه وبخاصة فى « علامات » ، والى الاتجاه الى النقد السياسى والفلسفى لبعض كتاباته الأولى والى رفض التفاهم مع الشيوعيين . وقد تضمنت كتبه التى ذكرناها موقفاً ازاء الليبرالية جنباً الى جنب مع موقفه ازاء الماركسية . الا ان موقفه ازاء الليبرالية كان النقد والرفض على طول الخط وهو ما سوف نثيرة فى الجزء الثانى من هذا العمل .

لقد عاش ميرلوبونتي المناخ الايديولوجى لسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وهى فترة التحرر التى رفعت امانى الانقلاب الاجتماعى ، تمثل فى شكل ثورة عند البعض ، وفى شكل جبهة شعبية عند البعض

(1) M Merleau - Ponty. Signs, translated with introduction by Richard C. MC. Cleary , North Western University Press 1964. Introduction P. XXVI.

الأخر ، جبهة تخلو من العقبات القديمة وقادرة على فتح باب الاشتراكية على مصراعيه . وهى نفس السنوات التى شاهدت فى فرنسا إعادة تأسيس للقوى المنتهية الى المجتمع القديم والمتمثلة فى إعادة بناء جهاز الانتاج والنسق الرأسمالى . ويتضح أيضا وبشكل خاص الانفصال بين العالم الغربى والاتحاد السوفيتى . فما زالت مشكلة قيام حرب عالمية جديدة مطروحة مما يجعل العقول تسارع فى اتجاه او فى آخر مع حثها على الاختيار . هو اذن موقف يسهل تصوره ، وتمثل فى قيام الحرب الباردة . وقد أطلق المتعاطفون مع الولايات المتحدة حملة شعواء ضد الاتحاد السوفيتى المتهم بتدبير عدواننا على أوروبا ، بالإضافة الى اطلاق حملة اخرى ضد الحزب الشيوعى الفرنسى المتهم بأنه العذر الموجود بالداخل(١) .

واجتذب النموذج السوفيتى ميرلوبونتى ، واثّر على هذا الذهن الثائر الذى يثير دوما أسئلة ، قد يلجأ البعض الى اخمادها . وقد رأت هذه الفترة الزمنية ازدهار نوعية جديدة من المثقفين هم المثقفون التقدميون *Progressistes* ، عقدت مع الحزب الشيوعى علاقة مرت بكافة التجارب ، وكذلك بخيبة أمل . فاتخذ البعض موقف السكوت على مضض ، والبعض الآخر آثر الاستمرار فى معسكر البروليتاريا بينما لم يفتنى ميرلوبونتى الى أى الفئتين وقال ما اعتقد انه صادق دون أن يخشى غضب الذين ايد قضيتهم من قبل . وبهذا أفسح طريقا للتساؤل سوف يزدهر بشكل أكبر فى «مغامرات الجدل» و «علاقات» (٢) .

لقد اتجه اذن ميرلوبونتى فى البداية الى الماركسية ، فقد اراد بهذا أن يملأ الأبعاد الاجتماعية والسياسية والتاريخية والاقتصادية للخبرة . كما أراد أن يكتسب منظورا ازاء المجتمع المعاصر والحياة المعاصرة .

(1) M. Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur. essai sur le problème communiste*. Paris, Gallimard. 1947. Introduction par Claude Lefort (1980) p. 13.

(2) Ibid. Introduction par Lefort p, 12.

والماركسية كما يفهمها ويستوعبها ليست الا نوع من علم اجتماع فنومولوجى يهدف الى وصف وتفسير العامل الاجتماعى ، وذلك بدلا من كشف جذوره المتعالية فى القصدية والوعى . ونستطيع ان نقول ان ميرلوبونتى الفنومولوجى ينظر الى الماركسية لاقامة نوع من المعرفة المتماكة تتيح له فهم العالم المعاصر (١) .

وليست الماركسية فلسفة ساذجة للموقف الطبيعى ، فبنفس الطريقة التى تكشف بها الفنومولوجيا عن نشأة الظواهر او اصولها فان الماركسية تتحدى الافتراضات التى تجعل بعض الظواهر الاجتماعية والتاريخية « طبيعية » وتكشف عن بعدها التاريخى وعن اصولها فى الممارسة او الفعل الانسانى Praxis . فمثلا الافتراض الذى وضعه الاقتصاديون التقليديون والقائل بان الملكية الخاصة وتقسيم العمل والاقتصاد المبنى على السوق المفتوح ما هى سوى شروط طبيعية تعرض للنقد من جانب ماركس ، عن طريق تتبعه لكيفية تطور هذه الشروط تاريخيا ومناقشة كيف كانت ستغيب لو كان النسق الاقتصادى للانتاج والتوزيع له شكل مختلف . وكذلك اعترض ماركس على الافتراض الذى وضعه الاقتصاديون والنفعيون والتقليديون ومؤداه ان الأناية والتنافس شىء طبيعى لدى الانسان . فقد رأى ماركس ان الأناية هى نتاج اقتصاد رأسمالى تنافسى . فتهدف الماركسية اذن الى الكشف عن كيفية قيام الظواهر الاجتماعية والتاريخية انطلاقاً من العمل الانسانى ، وكيف يصبح هذا مغتربا فى ظل بعض الظروف التاريخية . ويرى البعض ان الماركسية مثل الفنومولوجيا الوجودية تنظر الى الحياة الاجتماعية والتاريخية من منظور الأعتراب وتماليه ، وبالتالي هى فلسفة تعبر عن حرية الانسان (٢) .

ويثير ميرلوبونتى فى كتابه « الانسانية والارهاب » ضرورة طرح الماركسية كما هى ، لا على أرضية المبادئ والأخلاق وانما على خلفية

(1) Sparling . Op. Cit .. p. 92.

(2) Ibid. p. 93

العلاقات الانسانية . ولا يعنى هذا الرجوع الى القيم الليبرالية لاجراج الماركسية وانما يعنى حل المشكلة التى وضعتها الماركسية وضما جيدا مع تأسيس العلاقات بين البشر(١) .

ولقد قرا ميرلوبونتى كتاب كيسلر « الظلمة فى الظهيرة »
Darkness at Noon بعد ترجمته تحت عنوان « الصفر واللانهائى »
Le zero et l'infini فى ديسمبر ١٩٤٥ . وقد حاول كيسلر عن طريق الرواية تقديم حالة قلب ثائر قديم انتقل الى المعارضة ومتهم بالخيانة . وقد عبر بطل الرواية روياشوف - على حد قول كيسلر - عن « مركب حياة عديد من الرجال كانوا ضحايا ما يسمى بمحاكمات موسكو » . وقد مثل بوخازين (*) بالنسبة له النموذج الرئيسى - فى هذه المحاكمات . وقد وجد ميرلوبونتى فى النص كافة العناصر التى تتيح له التفكير فى العلاقة بين الانسان والتاريخ ، والانسان والسياسة ، وفى مسئولية القائمين بالفعل ازاء هذه المواقف الحدية التى تمثل فى الحرب والثورة ، كما تتيح التفكير فى معنى الماركسية وغموض النظام السوفيتى الذى اعتقد انه يراه يقوم وينهار فى آن واحد . وقد بدا لميرلوبونتى ان كيسلر قد نجح فى اثاره هذه العناصر دون ان ينجح فى اعطاءها الصياغة الفلسفية . لقد نجح فى بيان ان متهمى المحاكمات لم يكونوا خونة بالمعنى الذى يقصده الشيوعيون ، وبالرغم من ذلك كان عليهم ان يقبلوا امام ذاتهم هذه الادانة ، وقد اثار كيسلر بهذا الشكل الدراما بغرض تحويلها الى صراع بين الذاتية والموضوعية ، بين الفرد الذى لا يعلم سوى حكم ضميره وبين التاريخ حيث تفلت مقاصد الفرد من سريانه . ويتابع التاريخ منطقه الخاص ، محولا الفشل الى اخطاء ، والاشياء

(1) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur Op, Cit, p, 41,

(*) كان بوخازين يشغل مع ستالين عضوية المكتب السياسى للينين ، كما كان عضوا باللجنة المركزية حتى عام ١٩٣٦ ، ثم اعدم رمياً بالرصاص بعد محاكمة عام ١٩٣٨ .

الى خيانات ، أو يجعل من المنتصر أمينا على الحقيقة وتجسيدا للمعدالة (١) .

١ - العنف او الارهاب وفلسفة التاريخ :

(١) بوخارين :

لقد اراد ميرلوبونتي أن يفهم العنف الشيوعي الذي القى كتاب كيسلر « الصفر واللانهاى » الضوء عليه . وهو لا يهدف من وراء ذلك الى اعادة صنع محاكمات موسكو ١٩٣٧ ، أو معرفة ما اذا كان بوخارين الى اعادة صنع محاكمات موسكو ١٩٣٧ ، أو معرفة ما اذا كان(*) بوخارين يمثل ضرورة للنظام وللدفاع القسوى فى الاتحاد السوفيتى ام لا : وانما يريد ميرلوبونتي فهم بوخارين كما حاول كيسلر فهم روباشوف .. بطل روايته .

ذلك ان حالة بوخارين تكشف الجانب النظرى والجانب التطبيقى للعنف داخل الشيوعية ، ذلك أنه يمارسه على ذاته ويضع دافع ادانته . ولذا فان ميرلوبونتي يبحث فيما يفكر فيه حقا خلف اصطلاحات اللغة . فقد رأى أن تفسير كيسلر غير كاف ، فكيسلر جعل من بطل رواية روباشوف معارضا لمجرد عدم تحمله للسياسة الجديدة للحزب ونظامه اللانسانى ، ولما كان بصدد تمرد أخلاقى بينما تمثل أخلاقه دائما فى طاعة الحرب فانه انتهى بالاستسلام دون أى تحفظات . بينما « دفاع »

(1) Ibid. Introduction par Lefort p. 20 - 21.

(*) يطلق التعبير Boisheviks على اتباع لينين فى الحركة الديمقراطية بروسيا . بدأ استخدامه فى عام ١٩٠٣ بعد اجتماع الحزب ، وأطلق على من أخذوا الأغلبية ، ثم استمر استخدامه . وقد احتفظ بالتعبير بين ١٩١٧ - ١٩٥٢ كإشارة رسمية الى الحزب الحاكم فى الدولة السوفيتية

C.D. Kerning (éd) *Marism, Communism and Western Society. A comparative Encyclopedia* . New York, Herder 1972 Vol. 1 pp. 265 — 272.

بوخارين فى المحاكمات يذهب أبعد من مجرد الخيار بين الأخلاق والنظام .
فقد ظل بوخارين دوما انسانا مستقلا ، لا يعترف بالكرامة الشخصية
وانما ينود عن كرامته الثورية ويرفض اتهامه بالخيانة والتخريب ، وعند
استسلامه لم يكن هذا مجرد النزام بالنظام . لقد رأى فى سلوكه
السياسى بالرغم مما يحتويه من تبريرات ، ازدواجية لا يمكن تفاديبها
تؤدى به الى الادانة . فالثائر المعارض يجمع من حوله ، فى المواقف
الحدية حيث تصبح الثورة محل تساؤل ، اعدائه وينتهى هكذا الى
جعل الثورة موضع خطورة وتهديد لقد رأى ان التشتت فى فترة
الأزمة يعرض مكتسبات أكتوبر ١٩١٧ للخطر(١) .

ان ميرلوبونتى يطرح مشكلة العنف الثورى طرحا جديدا ، فهو
لا يوافق عليه كما انه لا يرفضه ، ذلك انه ينظر اليه فى سياقه الخاص
ويجد ما يبرره . فانا لا نستطيع ان نأمل فى تاريخ خال من العنف
الا اذا كنا نحيا ما اسماه بيجى Péguy فترة تاريخية يقتصر فيها
رجل السياسة على اقامة النظام وتثبيت الحق . اما اذا كان من سوء
حظنا أو من حسن حظنا أن نحيا فى احدى تلك الفترات الزمنية التى
تتميز بانهاى فى القاعدة التقليدية للدولة أو للمجتمع ، وحيث يتحتم
على الانسان سواء شاء أو لم يشأ أن يقوم بنفسه باعادة بناء العلاقات
الانسانية ، عندئذ تشكل حرية كل شخص تهديدا بالموت لحرية الآخرين
ويظهر العنف من جديد . ويرى ميرلوبونتى اننا نخطئ أشد الخطأ
لو حاولنا أن ننظر من خلال الرؤية الليبرالية الى مشكلة العنف الثورى ،
ذلك ان الليبرالية تستبعد تماما الفرض الثورى . وعلينا ان نبدا بوضع
محاكمات موسكو فى الوسط Stimmung الثورى للعنف حيث
لا يمكن تصورهما بدونه . ونخطئ اذ حاولنا بحث ما اذا كانت الشيوعية
تحتزم قواعد الفكر الليبرالى ، فمن البديهي انها لا تقوم بذلك وانما
يتمثل بحثنا فى العنف الذى تمارسه : هل هو عنف ثورى ، هل هو قادر

(1) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur. Op. Cit. p. 41 -

على خلق علاقات انسانية بين البشر . لقد نقد ماركس الليبرالية ، وكان
نقده من القوة بحيث لو نجحت الماركسية بواسطة الثورة العالمية في
اقامة مجتمع لا طبقي حيث يختفى ، مع اختفاء استغلال الانسان للانسان ،
اسباب الحرب والانهيار لكان من الضروري ان يكون المرء شيوعيا(1) .

ويمضى ميرلوبونتي في طرح تساؤلاته حول هذا الموضوع : هل
تمضى الشيوعية في هذا الطريق الذي رسمه ماركس ؟ هل يحمل
العنف الموجود اليوم نفس المعنى الذي كان موجوداً في شيوعية لينين ؟
هل تتعادل الشيوعية مع مقاصدها الانسانية ؟ لقد ميز ماركس بشكل
حاسم بين الحياة الانسانية والحياة الحيوانية ، ذلك ان الانسان يخلق
وسائل معيشته وثقافته وتاريخه ، وهكذا يؤكد على قدرة على المبادرة
تتمثل فيها أصالته المطلقة . الماركسية تفتح على افق للمستقبل حيث
يقف الانسان باعتباره وجوداً فائقاً *Suprême* امام الانسان .
واذا كان ماركس لا يتخذ من حدس الانسان قاعدة مباشرة في السياسة
ذلك انه رأى اننا بتدريسنا عدم العنف نرسخ العنف القائم ، أى نرسخ
نظاماً للانتاج يجعل منى الشقاء والحرب أشياء لا يمكن تفاديها(1) .

وقد رأى ميرلوبونتي ان الشيوعية لا تبتعد عن العنف وانما تجده
قائماً من قبل . والمشكلة المثارة حالياً لا تكمن في معرفة ما اذا كنا
نقبل العنف أو نرفضه وانما ان نتبين ما اذا كان هذا العنف « تقدماً »
ويميل نحو الغاء نفسه أو ما اذا كان يميل نحو الانتشار . وعلينا
كى نقرر ذلك ان نضع الجريمة أو الاثم داخل منطق الموقف أى داخل
دينامية النظام وداخل الشمولية التاريخية التى ينتج عنها ، وذلك بدلاً
من ان نحكم على العنف فى ذاته من خلال أخلاق نطلق عليها خطأ
اسم « الأخلاق الخالصة » .

(1) Ibid p. 44.

(2) Ibid , p. 45.

ان العنف المتمثل فى الحزن والعلاب والموت ليس شينا جميلا
الا انه للأسف موجود فى كل مكان ، فكما هو قائم فى الاتحاد السوفيتى
فهو موجود ايضا فى الليبرالية الغربية التى تجلس على السخرة فى
المستعمرات وعلى عشرات من الحروب ، وموت فرد واحد فى أندونيسيا
أو الجزائر أو الهند الصينية لا يغتفر فى نظر الأخلاق مثله فى ذلك
مثل موت روبا شوف فى « الصفر والالنهائى » لكيسلر(1) .

لقد صور كيسلر كما نعلم بطل روايته روبا شوف على غرار بوخارين
وهو احد قادة الحزب الشيوعى الذى أطيح به فى محاكمات موسكو ،
فحديث ميرلوبونتى عنه وموقفه ازاءه انما يعكس بالطبع موقفه ازاء النظام
السوفيتى وازاء الماركسية . وقد كان روبا شوف دوما خارج التاريخ
وبداخله . وكان عليه أن يحدد بصعوبة شديدة مسلكه ، لقد كان مصيره
ومصير الآخرين يدور امامه فى الأشياء وفى الثورة التى يتعين عليه
القيام بها واتمامها والاستمرار فيها . وقد اعتبر روبا شوف الانا أو الذات ،
شينا غير واقعى وغير لائق : فلم تكن الانسانية والقيم والفضائل
ومصالحة الانسان مع الآخر غايات مقصودة بالنسبة لهم ، وانما هى
احتمالات للبروليتاريا يمكن وضعها فى السلطة . وكلمات مثل الشرف
أو عدم الشرف ، الصدق أو الكذب تخلو من المعنى بالنسبة لرجل
التاريخ ، فهو يواجه فقط خيانات موضوعية ومكاسب موضوعية . وقد رأى
هؤلاء ان الممارسة فى النظام لم تعد كما كانت فى بداية الثورة ، قائمة
على بحث مستمر للحركة الثورية فى العالم ، كما لم يعد النظام ينظر
اليها على انها الامتداد البسيط للمسار التلقائى للتاريخ . ومن هنا عرف
روبا شوف مع البشر من اجل تحريرهم . وهو لا يعتقد انه اخطأ ،
الا انه فى الواقع لم يعد بريئا . وتبقى دعوى اخرى غير دعوى التاريخ
ودعوى الواجب الثورى ، محك آخر بخلاف محك العقل المنشغل بحساب
الفعالية ، يتبقى أن يشمر بما جعل الآخرين يشعرون به لكى يستعيد
التبادل معهم ويستعيد اتصالا جديدا لم يتحه الفعل الثورى . وهكذا يموت

(1) Ibid p. 83 - 84.

روباشوف فى صمت مثل كل الذين قام هو نفسه بالقضاء عليهم.(١) .

لقد تعلم روباشوف ، فى رأى ميرلوبونتى ، ان الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق ، وان الوسيلة الوحيدة للوفاء بالقيم تظهر نى الالتفات الى الخارج للحصول ، كما يقول هيجل ، على (.واقعية الفكرة الأخلاقية) . وان الطريق القصير للشعور المباشر هو طريق اللاأخلاق .

لقد قام روباشوف فى الماضى باسم متطلبات التاريخ بالدفاع عن الديكتاتورية وعنفاها ضد القلوب الطيبة . فماذا يكون رده اليوم عندما نعيد عليه خطبه ؟ حقا انه لم يوص أبدا بالارهاب ، وعندما تحدث عن استخدام العنف ضد ادارة الحزب لم يكن يقصد سوى العنف السياسى . ولكن ليس العنف السياسى هو القبض على بعض الأفراد ، وما الذى يحدث عندما يدافع من يقبض عليه عن نفسه ؟ وعندما تم القبض على روباشوف اصبح المعارض روباشوف خائنا . واصبحت الحركة التى قام بها ضد ادارة الحزب - وهى الادارة الثورية الوحيدة الممكنة - ثورة مضادة وخيانتة(٢) .

فكيف ينظر روباشوف بعد هذا الاتهام الى حياته ، لقد انطلق مع زملائه فى البداية من منطلق تريد قيم معينة هى قيمة البشر ، وظنوا ان تحرير البشر يحتاج الى اقتصاد اشتراكى ، وبالتالي انكبوا على العمل ولكنهم وجدوا انهم كى يقيموا اقتصادا فى الظروف الخاصة التى تمر بها بلد الثورة فان عليهم ان يجعلوا البشر يتعذبون ، وانهم كى يحرروا البشر فى المستقبل عليهم ان يخضعوهم اليوم والآن وبعد ان قام بكل ما كان عليه القيام به ، فليس بمستغرب ان يكون مستعدا للرجوع الى ذاته ، ان يترك نفسه لتلك الخبرة الغريبة التى مازالت غير معروفة بالنسبة له والمتمثلة فى ادراك الداخلى كوعى ، كوجود خال من المكان والزمان ، كضوء تعتمد عليه الاشياء المتصورة وتقف بازاؤها

(1) Ibid p. 86 - 88.

(2) Ibid p. 89 - 90.

الأحداث والآلام والأفراح غير مبالية ، وأخيرا كمشاركة فى اللانهائى .
وهو يحس فى مواجهة هذا اللانهائى انه قد اخطأ . لقد اتبع الطريق
الذى رسمه هيجل فى الفنومولوجيا : أى الانتقال من اللات الى الوعى
الى التاريخ الا انه يتبعه فى الاتجاه العكسى ، فقد انتهى التاريخ بالنسبة
له (١) .

ويطرح ميرلوبونتى ازاء هذا الموقف التساؤل الهام : ما معنى
ان نفكر فى التاريخ عندما نفتقد الظل التاريخى ، ونفكر فى الحياة بعد
ان اقصينا عنها ؟ انفهم الحياة افضل ونحن فى غمارها ام نفهمها افضل
ونحن امام الموت ؟ واذا ما اعطى روباشوف اليوم حرية وادخل من
ديد فى الحزب ، فكيف سيمضى فى حياته ٠٠٠٠ وهو قد اقر امام
الحكمة انه يرفض ان يعطى صوته للانسان الداخلى ؟ هل تعطينا
التأملات، الأخيرة لروباشوف صيغة للحياة تختلف عن تلك التى سار
عليها اثناء حياته ؟ ٠٠٠ ان روباشوف لم ينكر حتى فى ساعاته الأخيرة
الثورة الا ان كسلر لم يعطينا أى نتيجة نهائية . « فالصفر والانهائى »
لكسلر اكتفى بوصف موقف جدلى لا يستطيع بطله اجتيازه ، ومؤداه ان
الانسان لا يستطيع ان يحصل فى الخارج على ما يشعر به فى الداخل .
كما انه لا يستطيع ان يكف عن البحث عنه ، او ان الانسانية عندما تريد
ان تكتمل فى كامل عفوانها فانها تتحول الى نقيضها أى الى عنف (٢) .

وفى الواقع ان الشيوعية على طريقة كسلر كما اتضحت فى فكر
روباشوف نظرت الى التاريخ نظرة خاصة مخالفة لنظرة ماركس .
قد كف التاريخ بالنسبة لها عما كان عليه بالنسبة لماركس : فلم يعد
هو التحقيق الواضح للقيم الاتمسانية عن طريق عملية تتضمن منحنيات
جدلية دون ان تتجاهل غاياتها . لم يعد التاريخ اذن البيئة الحيوية
للانسان والاجابة على امانيه ومكان الاخوة الثورية . لقد اصبحت قوة

(1) Ibid p. 94 - 95.

(2) Ibid p. 97.

خارجية يجهل الفرد معناها ، لقد أصبح السلطة الخالصة للواقعة :
« فالتاريخ يجهل الحيرة والتردد ، ويمضى الى أهدافه جامدا معصوما
من الخطأ . وفى كل منحى من مساره يضع الطين الذى يحمله وجثث
الغارقين . ان التاريخ يعرف طريقه ولا يرتكب أى أخطاء بينما يرى
باركس « أن التاريخ لا يستغل الانسان لتحقيق غاياته - كأنه شخص
مستقل - فهو ليس سوى نشاط الانسان فى تتبعه لغاياته » . لقد قال
كيسلر بأن علينا ، انتظارا لما سيحدث ، أن نبيع أرواحنا للشيطان .
على امل الحصول على مغفرة التاريخ ، بينما رأت الماركسية من قبل
أن معرفتنا بالتاريخ جزئية ، وكل وعى يوجد فى موقف تاريخى ولم تنتهى
بالقول باننا منغلزون فى اللاتمية ومصيرنا الى السحر عند محاولتنا التحرك
فى اتجاه الخارج . وانما رأت الماركسية أننا نجد وراء المعرفة العلمية
أساسا جديدا للحقيقة التاريخية يكمن فى المنطق التلقائى لوجودنا ،
وفى اعتراف البروليتاريا بالبروليتاريا وفى النمو الفعالم للثورة . لقد
اعتمدت الماركسية على تلك الفكرة العميقة القائلة بأن وجهات النظر
الانسانية مهما تكن نسبية هى المطلق ذاته ، لانه لا يوجد شىء آخر ،
كما لا يوجد أى قدر . وعن طريق البراكسيس الكامل ان لم يكن عن
طريق المعرفة نستطيع ان نلمس المطلق أو أن البراكسيس الانسانى
المتبادل هو المطلق ذاته . ومن الواضح أن روباشوف لم تكن لديه فكرة
عن الحكمة الماركسية التى تنظم المعرفة الخاصة بالبراكسيس او الممارسة ،
وتضيقه بواسطة المعرفة وتشكل البروليتاريا من خلال المناقشة النظرية .
وتخضع الآراء النظرية لتصديق البروليتاريا المنظمة . انه يجهل هذا الفن
الماركسى الخاص بالرجال العظام لثورة ١٩١٧ الذى يكشف التاريخ
بمجرد حدوثه (١) .

وكثيرا ما شبه الماركسيون العنف الثورى بتدخل الطبيب فى عملية
الوضع . ويعنى هذا القول بأن المجتمع الجديد موجود منذ اللحظة
وان العنف له مبرراته ، لا من خلال الأهداف البعيدة وانما عن طريق

(1) Ibid p. 101 - 102.

الاحتياجات الحيوية الخاصة بالإنسانية جديدة بدأت فعاليتها . أنها نظرية البروليتاريا التي تميز السياسة الماركسية عن أي سياسة أخرى . ملحة (١) .

ويرى ميرلوبونتي أن عاينا أن نعترف منذ البداية ان انهمام الشيوعية بالدور الموضوعي وبالرغبة في أن يرى المرء نفسه . من الخارج وفي داخل التاريخ ، هو شيء أخلاقي . والماركسية ليست الغاء للذاتية ولا للنشاط البشري ولا للمادية العلمية التي انطلق منها روباشوف ، هي بالأحرى نظرية للذاتية الواقعية والنشاط الواقعي في التزامهما بالموقف التاريخي . لقد اعتبر ميرلوبونتي الماركسية مدرجة لمنطق التاريخ وموقع الفرد والمجتمع منه ، الا ان هذا لم يمنعه من طرح تساؤلاته التي لم تجد بعد الاجابات النهائية عليها : ايجاد في الواقع تماقب بين ما هو فعال وما هو انساني ؟ بين الفعل التاريخي والأخلاقيات *moralité* ، احقا علينا أن نختار اما ان نكون اعضاء في السلطة *commissaire* - أي ان نتحرك بالنسبة للبشر من الخارج - او نكون زهادا *Yogui* - أي نقوم بدعوة البشر الى اصلاح داخلي ؟ احقا تقوم السلطة الثورية بالغاء الفرد واحكامه ومقاصده وشرفه ، وحتى شرفه الثوري ؟ اصحيح توجد في مواجهة هذه السلطة وفي عالم يستقطبه صراع الطبقات امكانية لموقفين فقط : انقياد تام او خيانة ؟ احقا ان السياسة حسب عبارة نابليون الشهيرة هي التراجيديا الحديثة ، حيث تتم المواجهة بين حقيقة الفرد ومتطلبات التعميم *généralité* بلما يحدث في التراجيديا القديمة حيث تحدث مواجهة بين ارادة الابطال ، القدر الذي يحدده الآلهة (٢) .

(1) Ibid p. 216.

(2) Ibid , p. 108 - 109.

(ب) تروتسكى (*) :

وكما دافع ميرولوبونتي عن موقف بوخارين كما مثله زوباشوف في « الصفر والالانهائي » لكيسلر مع ابدائه التحفظات التي عرضناها بالنسبة لرؤيته للتاريخ ، فقد دافع ميرولوبونتي أيضا عن موقف تروتسكى .

وينظر ميرولوبونتي من خلال تروتسكى الى التغيير الذي حدث في السياسة السوفيتية ، فقد أصبح الاتحاد السوفيتي في المرحلة الستالينية في وضع يعتبر صعبا بالنسبة لجيل ثورة أكتوبر ، كما هو صعب معارضته للنهاية . فمن المؤكد أن محاكمات موسكو قد صفت الممثلين الرئيسيين لهذا الجيل ، ولم يتبقى من الرجال الستة الذين وردوا في وصية لينين سوى ستالين . وكان تروتسكى احد ضحايا التصفيات ألا أنه لم يكن طرفا في محاكمات موسكو بل جرد من الجنسية عام ١٩٣٣ ونفى . وفي الواقع أن معارضة بهذا الحجم لابد ان تترجم تغيرا عميقا في خط الحكومة السوفيتية . وقد حرص ميرولوبونتي على معرفة هذا التغيير وما اذا كان تروتسكى قد قام بتأويله التأويل السليم . لقد اعتبر تروتسكى أن الثورة

(*) كان تروتسكى (١٨٧٩ - ١٩٤٠) احد قادة ثورة أكتوبر

١٩١٧ ، ومسئول عن الشؤون الخارجية commissaire في الحكومة السوفيتية الأولى ، ومؤسس الجيش الأحمر ، ومسئول عن الدفاع في الفترة من ١٩١٨ - ١٩٢٥ وعضو في الحزب الشيوعي وأكبر ناقد لستالين ، كما كان بالإضافة الى ذلك مفكرا كبيرا ومنظرا فريدا للماركسية . وقد قام بكشف محاكمات موسكو ابتداء من عام ١٩٣٧ التي أطاح من خلالها ستالين بكل نقاده ومعارضيه من الشيوعيين ، وكان مؤرخا من الدرجة الأولى ، وله مؤلفات عديدة من أشهرها : تاريخ الثورة الروسية (١٩٣١ - ١٩٣٣) ، وسيره ذاتية بعنوان « حياتي » ١٩٣٥ . ولا تزال كتبه ومذكراته متنوعة في بلده حتى بعد سقوط الستالينية وقد اغتيل بالمكسيك عام ١٩٤٠ .

David L. Sills (ed) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York The Macmillan Co . Vol. 15, 1968 pp. 156 - 158. p 156.

قد انتقلت الى الثورة المضادة *Contre Revolution* ولما كانت الادارة الستالينية اخذت لحسابها القاعدة اليسارية للتصنيع والتأميم ، فقد اضطر تروتسكى الى تنويع النقد . وسواء اتجهت يمينا أو يسارا فان الادارة الستالينية تمضى فى شكل تعرجات وليس فى خط ماركسى بحق . فاحيانا تتقهقر (مثلما يحدث ازاء السياسة الأجنبية والثورة العالمية ، او فى الداخل عندما تؤكد على التمييز الاجتماعى) واحيانا تشن على بقايا البورجوازية هجوما ارهابيا (مثلما حدث فى فترة التأميم الاجبارى) ، وفى الحالتين تمارس عنفا على التاريخ ، ولهذا السبب نفسه فانها تفشل ، وتحت حجة انقاذ الثورة تقوم بتصفيتها كما قام بونابرت بتصفية الثورة الفرنسية من قبل . الا اننا نواجه غموضا فى التاريخ لا يريد تروتسكى الاقرار به . فالسؤال هنا هو فى معرفة ما اذا كان بونابرت - تاريخيا - قام بتصفية الثورة او انه على العكس قد ساند نتائجها . ويرى ميرلوبونتي أن التسوية تحافظ بشكل افضل على مستقبل الثورة الروسية من سياسة راديكالية ، كما هو الحال فى تاريخ الفكر السياسى . فالتسوية الهيجلية كان لها مستقبل افضل من راديكالية هيلدرن . وعندما بحث تروتسكى باعتباره ماركسيا عن فهم فشله وثبات موقف ستالين فقد قاده هذا الى تفسير المرحلة التى مر بها كمرحلة انحسار ثورية فى العالم . وفى الدينامية العالمية للطبقات لا بد ان يتلو الدفعة الثورية توقف ، فعلى اثر كل موجة يبدو المد والجزر متوقفا لفترة ما (1) .

لقد كانت محاكمات موسكو هى دراما هذا الجيل - جيل ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، وقد فكر تروتسكى فى تشكيل ادارة ثورية جديدة الا انه نبذ الفكرة ابتداء من عام ١٩٣٣ وبدا فى وضع أسس الأمية

(1) Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur*. Op. Cit. p. 169 - 170.

الرابعة(*) « Quatrième Internationale » ، الا أنه جرد في نفس العام من الجنسية السوفيتية ونفى . وقد سيطر على تروتسكى عنصر عقلانى واخلاق كائنية ظهرت من خلال رأيه الذى كتبه فى نشرة المعارضة (« Bulletin de l'opposition ») حيث قال :

« ان نلعب - لعبة التخبيطة cache - cache - مع الثورة وان نتخابت على الطبقات الإجتماعية ونمارس دهاء على التاريخ لى أشياء لا معنى لها واجرامية وقد سقط زينوفيف وكامينيف لأنها أتبعوا القاعدة الوحيدة المتاحة وهى : فلنعمل ما يحتمه الواجب علينا وليحدث ما يحدث . والواجب الذى يتحدث عنه ليس هو بالقطع الواجب ازاء الذات أو ازاء الآخر بشكل عام وانما هو الواجب الماركسى ازاء الطبقة التى تحمل مهمة تاريخية كما ان شعار « فليحدث ما يحدث » يعنى المستقبل المباشر : ففى داخل التاريخ فقط يستطيع الانسان - فى رأى تروتسكى كما عو رأى كافة الماركسيين - أن يحقق ذاته . ويقصد من هذا أن التاريخ المباشر ليس وحده هو المهم وان أى تضحية لا تضيق ما دامت تدخل فى التراث البروليتارى ، فالانسان الثورى يستطيع دوما فى الظروف الموضوعية الصعبة أن يخدم من خلال موته فى سبيل أفكار يؤمن بها . ويقول تروتسكى فى كتابه « اذا كان جيلنا لا يقوى على إقامة الاشتراكية على الأرض ، فاننا سنسلم على الأقل اولادنا علما لا تشوية شائبة . كما يقول فى نفس الكتاب : « فى ظل الضربات المصيرية القاسية سوف أشعر بالسعادة كائى احمل أيام شبابى مادمت أساهم فى نصرة الحق . فان قمة السعادة البشرية لا تتمثل اطلاقا فى استغلال الحاضر وانما فى الأعداد للمستقبل » . وتبدو لنا هنا أعماق أفكار تروتسكى ، فهذه النظرة للمستقبل وهذه المواجهة مع الموت هما المعادل الوجودى للعقلانية(١) .

(*) هو تكتل عمالى من مختلف الشعوب والأمم غايته الدفاع عن مصلحة العمال ، ويتخطى النطاق القومى . قاموس : المنهل ،

ص ٥٦٤ .

(1) Merleau - Ponty. Hummanisme et Terreur. Op. Cit. p. 176 - 177.

ويبدى ميرلوبونتي اعجابه بموقف تروتسكى وينبرى لتحليل موقفه ، باعتباريه يمثل جيل الثورة ، وهو على يقين ان تروتسكى قد فعل ما عبر عنه ، وليس ما قاله مجرد كلمات . وقد اعتبره ميرلوبونتي عظيما على المستوى الفردى ، وتساءل اذا كان لأفراد على شاكلته هم الذين يصنعون التاريخ . فهم يعتقدون بشدة فى عقلانية التاريخ . واذا حدث ان كف يوما عن كونه عقلانيا فانهم يرتمون نحو المستقبل المأمول بدلا من المصالحة مع التفكير . فالحياة والموت من أجل مستقبل تصنعه الارادة هو الذى اسماه الماركسيون يوتوبيا Utopie ، وليس مجرد التفكير فى الحاضر والعمل فى اطاره (١) .

وتوضح بعض القضايا الاساسية للتروتسكية ان السياسة لم تكن بالنسبة لتروتسكى ، مثله فى ذلك مثل كل الماركسيين ، مجرد موضوع للوعى ، اى الفرصة المتاحة امام الذاتية كى تعبر فى الخارج عن افكار او قيم معينة ، وانما هى التزام اخلاقى للفرد فى مواجهة أحداث غامضة . وقد كان يعلم جيدا اننا ازاء بعض المواقف الحدية لا نملك اختيارا آخر سوى الانحياز أو المعارضة . ولذا فقد تمسك حتى النهاية بفكرة الدفاع غير المشروط عن الاتحاد السوفيتى فى زمن الحرب . .

وعن طريق رفض تروتسكى مساندة اليسار المتطرف واعترافه بأن الارادة الثورية والعامل الذاتى لا يمكن أن ينفصلا عن البيئات الاقتصادية التى وضعتها ثورة أكتوبر فانه يقر بأن الراديكالية سوف تعنى الثورة المضادة ، وينحاز الى بوخارين . ان الاختلاف هو اذن اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع . وهو يعلم جيدا ان الكم بعد نقطة معينة يتحول الى كيف وأن العمل يد واحدة لا يعنى التراجع . وقد عبر الاعلان الأخير لبوخارين على نفس القدر من الكبرياء الموجود فى كتابات تروتسكى فى المنفى . لقد أصبح لليسار يسار أكثر تطرفا يتهمه بالخيانة السياسية .

(1) Ibid p. 177 - 178.

وكلما ابتعد تروتسكى عن الفعالية وعن السلطة ونظر الى الانحدار السوفيتى لا من موقع من يحكم وإنما من خلال شهادات المعارضة المضادة مال اكثر الى النظر للتاريخ الماضى باعتباره مثاليا - وهو ذلك التاريخ الذى ساهم فى صنعه - كما مال الى الاساءة الى التاريخ المعاصر له والذى يعانى منه (١) .

وقد القى ميرلوبونتى الضوء على موقف تروتسكى من التاريخ فقد كان تروتسكى يشعر اثناء وجوده فى السلطة بان التاريخ بالرغم من أنه فى مجموعه تاريخ صراع الطبقات ، الا انه يحتاج فى كل لحظة الى أن يكون موضع تفكير واردة من جانب الأفراد كى يصل الى الحل الثورى ، فهناك لحظات متميزة والفرص الضائعة يمكن أن تغير مسار الأشياء لمدة طويلة ، وبالتالي يتعين كلما سنحت الا نتركها تفلت دون أن ننتظر لاقناع الجماهير . وأخيرا فان تروتسكى كان يعتقد أن التاريخ يحدث داخل العنف ولا يحدث من تلقاء ذاته وحتى اذا كانت الثورة « موجودة داخل اتجاه التاريخ » فانها تحتاج الى مباداة الأفراد . ويرفض تروتسكى مقارنة الثورة بألة وإنما يقارنها بالكائن الحى . فاذا كان هناك على science للثورة فانه يوجد أيضا ممارسة لها ، لا يمكن للعلم ان يحل محلها ، بالرغم من أنه يلقى الضوء عليها . ويوجد مع الحركة التلقائية للتاريخ الموضوعى تدخل انسانى قد يحطم بعض المراحل ، وقد لا يمكن رؤيته ابتداء من التشكيلات النظرية . لقد كان تروتسكى اذن يعلم تماما أن التاريخ لا يصنع مقدما وإنما يعتمد على ارادة البشر وشجاعتهم فى مواقف معينة . وأنه يتضمن عامل الاحتمال والمجازفة (٢) .

لقد برر تروتسكى العنف وكتب عام ١٩٢٠ يقول : « ان من يتخلى من حيث المبدأ عن الارهاب - لا يقصد به الارهاب الفردى - أى عن

(1) Ibid p. 180 - 181.

(2) Ibid 187 - 188.

اجراءات الزجر والقمع ازاء الثورة المضادة المسلحة ، يتعين عليه ان يتخلى ايضا عن السيطرة السياسية للطبقة العاملة وعن ديكتاتوريتها الثورية ، ومن يتخلى عن ديكتاتورية البروليتاريا يتخلى بالتالى عن الثورة الاجتماعية ويلغى الاشتراكية(١) ، ويرى ميرلوبونتي ان الدعاية لما كانت تشكل سلاحا واليسار يشكل احيانا ثورة مضادة فمن الصعب تحديد حدود الارهاب المسموح به . فلا يوجد فرق بين المسار اللينيني والمسار الاستاليني ولا يوجد ما يسمح ان نقول هنا تنتهى الماركسية وهننا تبدأ الثورة المضادة(٢) .

وتتضح آراء ميرلوبونتي حول التاريخ بشكل واضح من خلال عرضه لتصارع القوى الشيوعية داخل الاتحاد السوفيتى ، فهو يضع نفسه داخل الموقف ويحلل الشخصيات القائمة على المسرح السياسى ثم يعلن عن آرائه من خلال هذا التحليل . وهو يستخلص مما سبق اننا لسنا بمتفرجين على تاريخ مكتمل ، وانما نحن قائمون بالفعل داخل تاريخ مفتوح ، وتختص الممارسة بالفعل وليس بالنظر فهى احد عناصر العالم ، ولذا لا يكون العالم هو ما نتأمله فحسب وانما هو كذلك ما نغيره . ومادام البشر موجودين فان المستقبل يكون مفتوحا ، ولن يمثّل ما نهتم به سوى حدوس منهجية وليست مطلقة . ويترتب على ذلك دائما أن نجد « ديكتاتورية الحق » ، وقد تحولت الى ديكتاتورية شخص ما وتقف امام من لا يتكاتفون لتواجهتها كاستبداد خالص . ان الثورة ، حتى لو قامت على فلسفة للتاريخ ، هى ثورة جبرية *forcée* فهى عنف ، ويترتب على ذلك امكانية اعتبار المعارضة الموجهة باسم الانسانية ثورة مضادة(٣) .

(1) Trotsky . *Terrorisme et communisme* cité par Merleau ponty. *Humanisme et Terreur Op. Cit.* p. 190.

(2) Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur op. cit.* p . 190

(3) *Ibid.* p. 192.

لقد فطن ميرلوبونتي الى ان التشعبات السياسية داخل الفلسفة الماركسية ليست بمستغرية مادام الفعل الماركسي يريد تتبع الحركة التلقائية للتاريخ ، وفي نفس الوقت ينبغي تغييرها ، وما دامت الوقائع لا تتيح معرفة يقينية بمتى يتعين الرضوخ لها ومتى يتعين مواجهتها بالعنف، ومادام الحل الوحيد الممكن يعبر عن قرار اتخذ من قبل ولا تترجم قراراتنا سوى ما حولنا ، وما دامت المعرفة الاجرائية التي عبرت الماركسية عن صيغتها العامة تحتاج الى المراجعة والبحث عن طريقها على مسافة متساوية من الانتهازية واليوتوبيا . التاريخ هو ارهاب لأن علينا فيما يرى ميرلوبونتي أن نتقدم ، ليس حسب خط مستقيم سهل التحديد وانما عن طريق التوقف كل لحظة أمام موقف عام متغير ، مثل مسافر يتقدم في منطقة غير مستقرة تتغير بتغير مساراته ، بحيث يمكن أن يتحول العائق الى مهر وحيث يمكن أن يتحول الطريق المستقيم الى منعطف . ان وجود حقيقة اجتماعية لا تنفصل عنا أبدا وتتحدد في ذاتها كشيء ، وتعتمد على ممارستنا على امتداد الحاضر والمستقبل لا يتيح لنا في كل لحظة الاحتمال الوحيد كما لو كان الله قد حدد المستقبل مقدما . ونجاح سياسة معينة لا يثبت انها وحدها القادرة على النجاح . قد يكون هناك مسار آخر محتمل اذا كنا فقط اخترناه وسرنا على دربه . ويبدو فيما يرى ميرلوبونتي ان التاريخ يحوى الغازا اكثر مما يحوى مشكلات (1) .

ولا يلبث ميرلوبونتي بعد ان قدم هذا التصور الذي عرضناه للتاريخ ان يعدل فيه ويستكمله ، فما قاله ليس سوى بداية أو هو نصف الحقيقة . ذلك ان وضع الغموض والاحتمال في قلب التاريخ ، وفهم كل شخصيات الدراما ، وارجاع كافة القرارات حول التاريخ الى قرارات اختيارية ، والاستنتاج في النهاية ان الموضوع لا ينحصر في كون المرء على حق مادام الحاضر والمستقبل ليسا موضوعات للعلم وانما موضوعات للفعل والحركة - هذه الاعلانية *irrationalisme* لا يوجد ما يساندها

(1) Ibid p. 193 — 194.

للسبب الحاسم المتمثل فى أنه لا وجود لمن يحيها أو حتى من يدعو إليها (١) ٠٠٠

لقد كان لكل من سالتين وتروتسكى وبوخارين منظوره الخاص وسط الفموض التاريخى ، ويشكل كل واحد منهم حياته حول هذا المنظور . المستقبل محتمل ولكنه ليس منطقة خلاء نبنى مشاريع لا تحركها أى دوافع ، بل أنه يرتسم امامنا وليس هذا الرسم سوى أنفسنا . والأشياء المحسوسة محتملة أيضا لأننا أبعد ما نكون عن اكمال تحليلها . وهذا المحتمل هو الواقعى بالنسبة لنا ولا نستطيع ان نسلبه قيمته . وليس علينا ان نقول ان كل شىء نسبى بل يتعين ان نقول « ان كل شىء مطلق » فاحتمالية التاريخ ليست الا ظل على هامش وجهة نظر تجاه المستقبل ، الذى لا نستطيع ان نمتنع عنه مثلما لا نستطيع ان نمتنع عن التنفس . ان وجهة نظرنا متوقفة على امانينا وعلى قيمنا والعكس صحيح أيضا ، فاننا نحب ونكره حسب ما نراه فى الخبرة وفى الاحتكاك بالتاريخ الفعال وليس حسب القيم القائمة من قبل . واذا وصفنا التاريخ بانه مواجهة بين اختيارات لا يمكن تبريرها فاننا نستبعد هكذا احساس وعى بانه ملتزم فى تاريخ مشترك ويقارن بين احتمالاته واحتمالات الآخرين ، وعندما يرى انه مرتبط بها من خلال الموقف الخارجى فانه يتيح ارضا من العقلانية المتوقعة حيث يمكن ان يدور النقاش ويكتسب معنى . ان الجدل بين الذاتى والموضوعى ليس مجرد تعارض بترك الحديد اللذين يتحرك بينهما غير متصلين ، بل هو يدل على تأصلنا داخل الحقيقة (٢) .

واذا وضعنا العنف فى هذا الاطار التاريخى الذى رسمه ميرلوبونتى للاتجاهات الماركسية ، فانه يصل الى القول بانه لا يوجد بازاء مشكلة العنف فرقا يذكر بين السياسات الماركسية ، ولا يعنى هذا انه يساوى بينها أو يبرر وجودها أو وجود أى منها ، السؤال المطروح هو : هل للعنف

(1) Ibid p.194 — 195

(2) Ibid p. 195 - 196 .

المصاحب لكافة السياسات الماركسية اليمينية واليسار والوسط الماركسي - نفس المعنى ؟ ذلك ان الارهاب لم يكن ذا قيمة فى ذاته سواء بالنسبة لبوخارين أو تروتسكى أو ستالين . وانما يفكر كل منهم من خلال الارهاب فى تحقيق التاريخ الانسانى الحق الذى لم يبدأ بعد . وهذا يبرر من وجهة نظرهم العنف الثورى . وبعبارة أخرى يعترف الثلاثة باعتبرهم ماركسيين بوجود الاحتمال والعنف ، الا أنهم يعترفون كماركسيين أيضا بان هذا العنف له معنى ويمكن فهم وقراءة تطور عقلانى بداخله . واستخلاص مستقبل انسانى منه (١) .

الماركسية لا تقدم لنايوتوبيا ولا مستقبلا معروفا مقدما ولا فلسفة للتاريخ . ولكنها تكشف الوقائع وتكشف معها معنى مشتركا . وهكذا نحصل على خط موصل يسمح لنا بكشف اتجاه الأحداث دون التخلّى عن إعادة التحليل بالنسبة لكل مرحلة . فقد أرادت الماركسية وهى تقف فى متوسط المسافة بين فلسفة دوجماتيكية للتاريخ - النازية - تريد أن تفرض على البشر بواسطة الحديد والنار مستقبلا متخيلا ، وبين عنف خال من أى منظور ، أرادت أن تقدم ادراكا للتاريخ يبرر فى كل لحظة خطوط القوة واتجاهات الحاضر . فاذا كانت نظرية فى العنف وتبريرا للارهاب نانيا تجعل العقل يبرز من ثنايا اللاعقل ، ولا بد أن يحمل العنف الذى تقننه علامة تميزه عن العنف الرجعى . وسواء كنا ماركسيين أم لم نكن، فلا يمكن أن نحيا العنف الخالص ولا أن ننادى به ولا يمكن تصوره سوى على أرضية مستقبل آخر . فهذا العنف - العنف الخالص - مستبعد من جانب الاتجاهات النظرية للماركسية ، كما هو مستبعد مباشرة من جانب القلوب الرحيمة . ويتبقى أن نضع أزمات الحزب الشيوعى الروسى داخل اطار المنظورات المشتركة بين الحكومة السوفيتية والمعارضين وإن نبحث ما اذا كان العنف الموجود فيها يمثل مرضا طفوليا لتاريخ جديد أو أنه مجرد فصل فى تاريخ ثابت (٢) .

(1) Ibid p. 197 - 198.

(2) Ibid p. 198 - 199.

٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ :

وتجسد فى رأى ميرلوبونتى ذروه العقلانية والنزعة الانسانية فى البروليتاريا . ويبدو موقفه تجاهها مؤيداً ومتحمساً فى كافة الأوقات ، فقد رأى فيها امل الانسانية وتجميع للقوى البشرية فى العالم ، وقد برر بسببها العنف والديكتاتورية . ومنذ مقدمة كتاب « الانسانية والارهاب » يعلى ميرلوبونتى من شأن البروليتاريا ويعتبرها الطبقة الرائدة فى المجتمع ، بل ونستطيع القول أيضا أنه أثارها فى « فنومولوجيا الادراك الجسى » فى معرض حديثه عن الحرية والطبقة وهو ما سبق ان عرضناه فى الجزء الخاص بالحرية فى الفصل الثالث .

اما فى « الانسانية والارهاب » فقد وضع ميرلوبونتى البروليتاريا فى سياقها التاريخى ، وتحدث عنها فى اطار الماركسية مبينا ما اثير حولها من آراء . وفى اطار العنف الثورى الذى رأيناه وتحدثنا عنه تظهر البروليتاريا لتبرره وتشكل الانسانية . فاذا كانت الماركسية تفتح على افق المستقبل فان مهمتها تتمثل فى البحث عن عنف يسبق ذاته فى اتجاه مستقبل انسانى . ويظن ماركس انه قد وجدته فى العنف البروليتارى ، أى فى قدرة هذه الطبقة من البشر التى بمقدورها ، بسبب حرمانها فى المجتمع الحالى من وطنها ومن حريتها ومن عملها ، ان تتعرف على بعضها البعض فيها وراء كافة الخصوصيات وان تؤسس الانسانية . وهنا يتم تبرير الدهاء والكذب والديكتاتورية واسالة الدماء اذا ما اصبحت سلطة البروليتاريا ممكنة ، وفى اطار هذه الحدود وحدها . وهنا تظهر الماركسية فى شكلها الديكتاتورى والشمولى ، الا انها ديكتاتورية أكثر البشر انسانية ، وشمولية العمال من كافة الفئات الذين يقومون باسترداد ملكية الدولة ووسائل الإنتاج . وان ديكتاتورية البروليتاريا فى رأى ميرلوبونتى ليست ارادة بعض الموظفين المطلعين بمفردهم على سر التاريخ ، بل انها تتبع الحركة التلقائية للعمال فى كافة الدول ، وتستند على «غريزة» الجماهير . ويستطيع لينين أن يؤكد على

سلطة الحزب الذى يقود البروليتاريا والذى بدونها تظل البروليتاريا فى نطاق النخبة ولما انتقلت الى الحركة السياسية . انه يعطى بالرغم من ذلك اهمية كبيرة الى غريزة الجماهير ، خاصة عندما يتحطم الجهاز الراسمالي ، وقد ذهب لينين الى القول فى بداية الثورة : « انه لا يوجد ولا يمكن ان يوجد خطة واقعية لتنظيم الحياة الاقتصادية ، ولا يستطيع اى شخص ان يضعها ، ان الجماهير وحدها هى القادرة على ذلك بفضن خبرتها » ان البروليتاريا تمثل مع الوعى الطبقي الطابع الاساسى للسياسة الماركسية (١) .

ولكن هل بقى الوضع كما هو فى شيوعية ما بعد الحرب العالمية الثانية ؟ لقد تزايد التدرج الاجتماعى فى الاتحاد السوفيتى واصبحت البروليتاريا تلعب دورا ثانويا فى مؤتمرات الحزب ، ويحتمل ان المناقشات السياسية كانت تدور داخل الخلايا الا انها لا تظهر ابدا بشكل علنى . وتصارعت الأحزاب الشيوعية القومية على السلطة دون قاعدة بروليتارية ودون ان تتجنب الشوفينييه (تزمت وطنى) **Chauvinisme** . واصبح الخلاف السياسى الذى لم يكن يؤدى من قبل الى عقوبة الموت يخضع للعقاب ، ليس فقط كجريمة ، وانما يأخذ ايضا شكل جرائم خاصة بالقانون العام . ولم يعد الارهاب يتأكد كارهاب ثورى واتسعت الفجوة بين ما يفكر فيه الشيوعيون وما يكتبونه لان اليفارق أصبح كبيرا بين ما يريدونه وما يفعلونه ومازال للنقد الماركسى للراسمالية قيمته ، فمن الواضح ان الاتجاه المعارض للسوفيتية يجمع بين العنف والغرور والضللال والتوتر ، وهو ما وجد تعبيراً له فى الفاشيه **fascisme** . ومن جهة اخرى تجمدت الثورة على شكل انطواء : فهى تحافظ وتضخم الجهاز البروليتارى مع التخلّى عن الحرية الثورية للبروليتاريا فى مجلس السوفيت وفى الحزب ، والتخلي عن الطابع الانسانى للدولة . وهنا يعلن ميرلوبونتي اعلانه الشهير : « اننا لا نستطيع

(1) Ibid p. 45 - 46.

أن تكون معارضين للشيوعية كما لا نستطيع أن تكون شيوعيين» (1) .

وقد كتب تروتسكى عام ١٩٢٠. مدافعا عن الديكتورية على أساس انها ديكتاتورية البروليتاريا ، فالحزب هو الجزء الواعى ورؤسائه هم ممثلوه المنتخبون ، وبالتالي يتسبج المجال داخل الحزب للاخوة الثورية . وتقوم الديكتاتورية على استخدام العنف ضد عدو الطبقة الذى يضع الحواجز فى طريق المستقبل ، ولم تكن فى حاجة الى استعماله ضد البروليتاريا ومثليها السياسيين . ويدعو هذا ميرلوبونتى الى التساؤل عما اذا كانت ديكتاتورية البروليتاريا قد وجدت فى مكان آخر بخلاف وعى الموجهين والمتاضلين النشطين . فبجانب هؤلاء المناضلين توجد جماهير غير واعية . حقا ان الديكتاتورية ممكن أن تكون فى حد ذاتها ديكتاتورية البروليتاريا - الا ان فى الواقع لم يتصرف العامل المقطوع الصلة بالسياسة أو الفلاح على انفسهما فيها ، سوى فى فترات محدودة من الثورة . فالحزب هو ضمير البروليتاريا ، الا ان التجميع يعترفون بانها غير واعية فى مجموعها ويعنى هذا ان قسما من الجماهير يفكر ويريد عن طريق التفويض . ومما لا شك فيه أن قرارات الحزب ، فى كثير من اللحظات الحاسمة للثورة الروسية تتجاوز ارادة البروليتاريا القائمة (كما كان الحزب فى لحظات أخرى يخفف من اتجاه الجماهير) ، وبهذا الشكل كان الحزب يحل محل الجماهير وانحصر دوره فى تفسير وتبرير القرارات التى اتخذها من قبل للجماهير بدلا من أن يلقى آراءها . وكان لينين يقول أنه يتعين على الحزب الا يقف وراء البروليتاريا أو بجانبها وانما امامها بخطوة واحدة فقط . وتوضح عبادة لينين الى أى درجة يبتعد عن نظرية للثورة بواسطة الرؤساء أو للقادة . ألا انها تبين أيضا أن الادارة الثورية هى دائما ادارة ، وانما كى تقود الجماهير لا بد ان تتقدمها . لقد كان لينين وزملاؤه يفعلون

(1) Ibid p. 48 - 49.

ما تريده الجماهير فى ارادتها العميقة وفى الحدود التى تكون فيها واعية بنفسها(١) .

لقد استخدم تروتسكى العنف اثناء وجوده فى الحكم ، ونحن فيما يقول ميرلوبونتى لا نلومه على ذلك ، وانما نلوم عليه نسيانه لهذا واستخدامه لحجج مستعارة من الانسانية الصورية ضد الديكتاتورية التى عانى منها ، نفس الحجج التى بدت له على خطأ حينما وجهت الى الديكتاتورية التى كان يمارسها . وهكذا نجد ديكتاتورية الماضى تستخدم العنف ضد عدو الطبقة ، والديكتاتورية الحالية تستخدم ضد البولشفيين القدامى(٢) .

ان الماركسية ، كما يتضح لميرلوبونتى ، تبين ان السياسة المؤسسة على الانسان بشكل عام ، أى المواطن بشكل عام..والعدل بشكل عام والحقيقة بشكل عام ، عند وضعها فى اطار الشهولية الواقعية للتاريخ ، فانها تعمل لصالح مصالح خاصة للغاية وتتوقع ان نحكم عليها فى هذا السياق . كما يتعين ان نرى ان عادة الفصل بين الموضوعات الاقتصادية والسياسية والفلسفية والدينية ، مثلها مثل مبدأ تقسيم السلطات يخفى الارتباط القائم بينها وبين التاريخ الحى ، وتقابلها معه ، والمعنى المشترك بينها وبينه ، وبالتالي تؤخر الوعى الثورى . ولا يتأخر معارضو الماركسية عن المقارنة بين هذا المنهج الشمولى والايديولوجيات الفاشية: التى تدعى هى ايضا الانتقال من الصورى الى الواقعى ، ومن التعاقدى الى العضوى . ولكن المقارنة سيئة النية ، ذلك ان الفاشية هى محاكاة هزلية للبولشفية . فهى تأخذ عنها كل شىء . الحزب الواحد ، عدالة الدولة ، واقعيها ، باستثناء شىء واحد أساسى لا تأخذه عنها هو نظرية البروليتاريا . ذلك ان البروليتاريا اذا كانت هى القوة التى استند اليها المجتمع الثورى والطبقة العالمية القائمة حسب وصف ماركس فان مصالح

(1) Ibid .p. 182 - 183.

(2) Ibid p 183

تلك الطبقة تحمل داخل التاريخ قيما انسانية ، وسلطة البروليتاريا ما هي الا سلطة الانسانية . بينما العنف الفاشي ، على العكس ، ليس هو عنف الطبقة العاملة انها هو عنف « جنس معين » او دولة ما ، ولا ينبع من مسار الاشياء وانما يصعد اليها . . . الفارق اذن بين الفاشية والبولشفية كبير من حيث المضمون . والدعاية التي تستخدمها البولشفية لادخال الجماهير داخل الدولة وداخل التاريخ تحولت لدى الفاشية الى فن هدفه جعل الجماهير تقبل الدولة العسكرية . والحزب الذي يقوم في البولشفية بتركيز الحركة التلقائية للجماهير في اتجاه عالمي حقيقي أصبح في الفاشية سببا فعالا لكل حركة للجماهير في اتجاه عالمية الاهداف التقليدية للدولة العسكرية . والماركسية لا تقوم بنقد الفكر الصوري الا لصالح فكر بروليتارى اكثر قدرة على الوصول الى « الموضوعية » ، و « الحقيقة » و « العالمية » او « الشمولية » . اى انها تهدف الى تحقيق قيم الليبرالية (١) .

لقد وجد ميرلوبوتقى معنى الواقعية الماركسية فى الفكر البروليتارى . فالحركة لا تستهدف افكارا او قيما بل تستهدف سلطة البروليتاريا . ويعتبر هذا البروليتارى بحكم طريقة وجوده ، وباعتباره « رجل التاريخ العالى » وريثا للانسانية الليبرالية بحيث لا يقوم الفعل الثورى باحلال خدبة الطبقة مكان الافكار ، وانما يوحد بينها . وتنفى الماركسية من حيث المبدأ اى صراع بين متطلبات الواقعية ومتطلبات الأخلاق ، ما دامت أخلاق الرأسمالية ما هى سوى خداع ، وما دامت سلطة البروليتاريا هى ما يقوم عليه البورجوازي صوريا او شكليا . والماركسية ليست لا اخلاقية وانما هى قرار قائم على النظر الى الفضائل والأخلاق ، لا داخل قلب كل شخص فحسب ، وانما فى المعية او المشاركة الانسانية . وهكذا يتم تجاوز كل من الواقعى والمثالى بواسطة تصور للبروليتاريا كحامل واقعى للقيم (٢) .

(1) Ibid p. 230 - 231.

(2) Ibid p. 232.

وظهرت مع انهيار الايديولوجيا والممارسة البروليتارية مشكلة من المشكلات دار حولها كيسلر دون ان يصوغها وهي : أيكن للثورة أن تخرج من الارهاب ؟ اتواجه البروليتاريا مهمة تاريخية باعتبارها فى آن واحد القوة المحركة للمجتمع الجديد وحامل قيم الانسانية ؟ أم أن الثورة على العكس هى مشروع طوعى يقوده زعماء وفئة قيادية ويخضع له الآخرون ؟ لقد سبق لهيجل أن قال أن الارهاب هو كائنا فى الممارسة . وقد رأى مبرلوبونتي أن رجال ٩٣(*) انطلقوا من الحرية والفضيلة والعقل ليصلوا الى السلطة الخالصة ، لأنهم كانوا يعلمون أنهم حملة الحقيقة ، وأن هذه الحقيقة المتجسدة فى البشر وفى الحكومة مهددة من جانب حرية الآخريين ، وأن الحكوميين باعتبارهم يمثلون الآخر هم موضع شك . أن ثورة ٩٣ هى ارهاب لأنها مجردة ، وترغب فى الانتقال مباشرة من المبادئ الى التطبيق الاجبارى لها . وأزاء هذا الوضع قام حلان : أما أن نترك الثورة تنضج أو تؤيدها ، وهو ليس تأسيسا بنساء على قرارات لجنة السلام العام وإنما بناء على حركة التاريخ . وهو الحل الذى يحتمل أن يكون هيجل قد فكر فيه عام ١٨٠٧ ، وهو نفس الحل الذى تبناه ماركس . وحسب المثالية الألمانية فإن الثورة حدثت الى ادنى درجة من الارهاب الذى لا يمكن تفاديه فى العلاقات بين البشر وانتهت بتجاوزه ، ذلك لأنها تعبر عن غالبية الرجال ، وعن بروليتاريا تعتبر فى ذاتها « طبقة عالمية » (١) .

ولا يعنى انهيار الانسانية البروليتارية الغاء للماركسية بأكملها . فباعتبارها نقدا للعالم القائم وللانسانيات الأخرى تبقى لها قيمتها ، ولا يمكننا هكذا تجاوزها . وبالرغم من عدم قدرتها على إعطاء شكل للتاريخ العالى فإنها ظلت قوية فى سلب الثقة من الحلول الأخرى . فإذا ما قمنا بدراستها عن قرب فائنا نجد أن الماركسية ليست فرضا ما يمكن

(*) يقصد الثورة الفرنسية (١٧٨٩ - ١٧٩٤) .

(1) Ibid p. 261 - 262.

أن نضع فرضاً آخر مكانه. فى الغد ، بل هى ايضا مبسط للشروط التى لا يوجد بدونها انسانية ، بمعنى العلاقة المتبادلة بين البشر ، كما لا يوجد بدونها أى عقلانية فى التاريخ . وبهذا المعنى لا تكون الماركسية مجرد فلسفة للتاريخ بل هى فلسفة التاريخ ، والتخلى عنها يعنى 'التنازل نهائياً عن العقل التاريخي *Raison historique* ولا يوجد وراء ذلك سوى احلام او مغامرات (١) .

ان فلسفة التاريخ تفترض فى الواقع ان التاريخ البشرى لا يتشكّن من مجرد تجميع عدد من الوقائع جنباً الى جنب - كالقرارات والمغامرات الفردية. ، والأفكار ، والمصالح ، والمؤسسات - وانما هو ، فى اللحظة وفى التعاقب ، شمولية تنظيم فى حركة تتجه نحو وضع متميز يضيف معنى على الكل . لا يوجد اذن ، فيما يرى ميرلوبونى فلسفة للتاريخ اذا كانت بعض فئات الوقائع التاريخية لا معنى لها ، أو اذا ما كان التاريخ مثلاً يتكوّن من مشروعات لبعض الرجال العظام . فلا يحمل التاريخ أى معنى الا اذا كان هنالك منطق للمشاركة أو المعية الانسانية التى لا تجعل أى مغامرة مستحيلة ، ولكنها على الأقل تستبعد ، مستعينة بما يشبه الانتقاء اليتيمى : هؤلاء الذين ينحرفون بعيداً عن المتطلبات الدائمة للبشر . انى على فلسفة للتاريخ تصادر اذن منذ البداية بما يمكن أن نسميه مادية تاريخية ، علماً بأن الأخلاق والتصورات المتصلة بالحق وبالعالم ، وأشكال الانتاج والعمل تترايط داخليا ويعبر كل منها عن الآخر . سوف توجد اذن فلسفة للتاريخ عندما تشكل كافة الأنشطة البشرية نسقا بحيث لا توجد فى أى لحظة مشكلة منفصلة تماماً ، وبحيث ترتبط المشكلات الاقتصادية مع المشكلات الأخرى لتكون مشكلة واحدة كبيرة ، عندما يصبح للقوى الانتاجية للاقتصاد معنى ثقافياً ، كما يصبح ، بشكل عكسى ، للايديولوجيات تأثير اقتصادى . ويضيف التصور الماركسى للتاريخ ملاوة على ذلك تأكيداً على ان التاريخ الاقتصادي لن يحقق التوازن الا عن

طريق انتقال الحيازة الجماعية للطبيعة الى ايدى البروليتاريا . فتتلقى البروليتاريا فى هذا الاطار مهمة تاريخية كما يتلقى كفاحها معنى اساسيا (١) .

ويتناول ميرلوبونتي بالتحليل هذا التخطيط الذى تضعه الماركسية لمهمتها التاريخية وصورها لفلسفة التاريخ المبنى على قدرة البروليتاريا على الوفاء بما هو منوط بها . ويتساءل ما اذا كانت البروليتاريا ، فى وضعها الذى وصفه ماركس ، قادرة على توجيه الثورة نحو انسانية واقعية ، مكتفية بأن تنسب كل العنف فى التاريخ الى النظام الراسمالي وحدة . وما دامت البروليتاريا هى البروليتاريا فمن الصعب ان نفى الفكرة القائلة بأن الانسانية باعتبارها اعتراف الانسان بالانسان تظل حلما او وهما . فقد لا تملك الماركسية القدرة على اقتناعنا بأن الانسان سيصبح يوما ما ، بواسطة الطرق التى ونسختها ، ذاك الوجود الفائق . ولكن حذار ان يادر احد بافهامنا ان الانسانية ليست انسانية سوى بالاسم بحجة ان اغلب البشر يعيشون بالتفويض وبحجة ان بعضهم سادة والآخرين عبيد . فالقول بان التاريخ هو تاريخ الملكية ، وأنه حيث توجد بروليتاريا فلا مكان للانسانية لا يتضمن اى فرض نستطيع التثبت منه كما نتثبت من قانون مادى ، فهذا القول هو مجرد ذكر لحدس يقوم على ان الانسان هو وجود دائم بازاء الطبيعة والآخرين ، وقد طوره هيجل بعد ذلك فى ديالكتيك السيد والعبيد ثم استعاره ماركس بعد ذلك . اما اذا ما كان العبيد يمتصون عن طريق سلب حيازة السادة فى طريق تجاوز التبادل بين السادة والعبيد فهذا سؤال آخر . ولكن اذا لم يحدث هذا التطور فلا يعنى هذا اننا يجب ان نستبدل الفلسفة الماركسية للتاريخ بفلسفة اخرى . انه يعنى فقط انه لا يوجد تاريخ اذا ما كان التاريخ هو سيادة الانسانية ، والانسانية هى الاعتراف المتبادل بين البشر بأنهم بشر -

(1) Ibid. p. 266 - 267.

ويترتب على ذلك الا توجد فلسفة للتاريخ وان يصبح العالم ووجودنا
صخبا لا معنى له (١) .

ويطرح ميرلوبونتي فرضا يتمثل في احتمال عدم قدرة اي بروليتاريا
على ممارسة الوظيفة التاريخية التي ينسبها التخطيط الماركسي لها .
وربما لن تتحقق ابدا الطبقة العالمية ولكن من الواضح ان اي طبقة اخرى
لن تفلح في اقضاء البروليتاريا عن هذه الوظيفة . وفي خارج الماركسية
لا يوجد سوى سلطة للبعض وخضوع للآخرين . وهكذا فيما يقول
ميرلوبونتي تتضح الاسباب التي تجعلنا نتمسك بالماركسية ولا نفصل
عنها بسهولة مهما كانت « تفنيدات الخبرة » . فان اعادة وضع الختم
التاريخية *sagesses* داخل منظور هذه الفلسفة الوحيدة للتاريخ يجعلها
تبدو كنوع من الفشل . وللماركسية ميزة كونها النزعة الانسانية الوحيدة
التي تجرؤ على تطوير نتائجها (٢) .

وهناك ميزة ثانية للماركسية تنشأ عن الاولى وتتصف بالموضوعية .
ويشرحها ميرلوبونتي : كثيرا ما يقال بسبب عدم تحقيق سلطة البروليتاريا
في اى مكان من العالم ان الوقائع تتجاوز الماركسية وان المسألة لم تعد
مطروحة او اننا « لا نجد اليوم ماركسيا واحدا » : ويفترض هذا التفكير
ان الماركسية ما دامت لم تتحقق في المؤسسات فانها لا تملك ما تعلبه لنا .
وفي هذا نسيان كثير من الوقائع التي بموجبها نراها دائما قائمة ، ان
لم يكن في المقدمة فعلى الأقل في المستوى الثانى من التاريخ
« *second plan* » . حقا ان البروليتاريا ليس لها القيادة في
التاريخ المعاصر ، ولكنها تهدد من وقت لآخر بانها ستأخذ الكلمة . ورؤساء
الدول يخشونها ، وكلما نامت فان النزعة العالمية والامل فى تحول
اجتماعى يسكنان بسكونها . ويكفى هذا كى يظل الموقف الماركسى
ممكنا ، ليس باسم النقد الأخلاقى وانما باسم الفرض التاريخى . ويؤكد

(1) Ibid p. 268 - 269.

(2) Ibid p. 269.

نمو الاتحاد السوفيتى المادية التاريخية بدلا من أن يكذبها ، ما دنا نرى
معا ظهور التدرج الطبقي المباشر والتسوية الوطنية والدينية ، فإذا كان
العداء بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة يفسر عددا كبيرا من
الوقائع فان من الملاحظ أن هذا العداء يستغل ، فى البلدان ذات الأهمية
المتوسطة ، الصراع الطبقي والعكس صحيح ، وتشكل الظاهرتان كلا
غابضا يطغى أحدهما أحيانا ، وأحيانا الآخر . ويتوزع التعاطف مع
الاتحاد السوفيتى أو مع الولايات المتحدة بشكل منتظم حسب خط تقسيم
الطبقات . وقد رأينا الحكومة البريطانية أثناء الحرب تجمع الجماهير
حول المجهود الوطنى بواسطة مشاريع تحمل طابعا اشتراكيا ثم تسارع
بالتخلى عن هذه المشروعات بمجرد تجاوز الخطر كما لو كانت تدرك
جيدا هذه القاعدة الماركسية للتاريخ التى بموجبها يؤدى الوعى
الطبقي الى تفكك الشعور الوطنى *patriotisme* . (١)

ويرى ميرلوبونتى اننا لو تناولنا التاريخ المعاصر على مستوى
الأفراد الذين يعيشونه ، وليس بطريقة احصائية فى خطوطه العريضة ،
فاننا سنجد ان الموضوعات الماركسية التى ظننا انه قد تم تجاوزها
تظهر من جديد . لقد رأينا فى الفيزياء انه لا وجود لتلك التجربة
الخطيرة التى نقول بعدها ان نظرية معينة كاذبة أو صادقة ، وانما رأينا
تراجعا فى النظريات البسيطة يوما بعد يوم عن تغطية مجموع الوقائع
المعروفة . فالأحرى بنا أن نقول أن هذا هو الوضع فى التاريخ .
حيث لا توجد موضوعات ذات طبيعة خارجية وانما نحن بصدد الانسان
ذاته ، وبحيث بالتالى لا تكف أى نظرية عن كونها عاملا تاريخيا وتظل
صادقة حتى اليوم الذى يكف فيه البشر عن اللجوء اليها . فإذا ظل
فرنسيا واحدا مرتبطا بموضوعات ماركسية بالرغم من « تفنيدات الخبرة »
فان هذا يعتبر واقعة نفسية ، ولكنها تتحول الى واقعة اجتماعية
وموضوعية تماما وتعبّر عن حقيقة قائمة فى التاريخ الفرنسى اذا ما تحول

(1) Ibid p. 270 - 71.

هذا الفرنسي الى عدة ملايين من الفرنسيين (١). • وقد اتهم ميرلوبونتي الشيوعيين القدامى - الذين تخلوا عن شيرعيتهم - بانهم اقل انداما للماركسية من الذين لم ينتموا اليها فى يوم من الأيام • ذلك انهم كانوا ينتدون الى ماضى تخلوا عنه بصعوبة ومن هنا فانهم لا يريدون ان يعرفوا عنه شيئا •

لقد حاول ميرلوبونتي ان يصوغ فى « الانسانية والارهاب » قواعد سياسية معينة او بالأحرى ان يستخلص من الظروف السياسية التى يمر بها العالم بعد الحرب العالمية الثانية سياسة ولو مؤقتة • وقد اقترح قواعد ثلاث تختص كلها بالموقف من الاتحاد السوفيتى :

القاعدة الأولى : تقوم على ان كل نقد للشوعية او للاتحاد السوفيتى يستعين بوقائع معزولة دون ان يضعها فى اطارها وفى علاقتها بمشكلات الاتحاد السوفيتى ، أى كل سياسة لا تبحث عن فهم المجتمعات المنافسة فى شمولها ، لا تنجح سوى فى تمويه مشكلة الراسمالية ، يتقصد فى واقع الأمر وجود الاتحاد السوفيتى ذاته ، ومن ثم يتعين النظر اليها كفعل من أفعال الحرب • فى الاتحاد السوفيتى نجد ان العنف والدمار لهما صفة رسمية والانسانية موجودة فى الحياة اليومية ، بينما فى الديمقراطيات على العكس نجد ان المبادئ تأخذ شكلا انسانياً بينما العنف والدمار موجودان فى الممارسة • وهنا تلعب الدعاية دورها ، فمن الخطأ القيام باى مقارنة دون وضع الظروف فى الاعتبار • ومن الخطأ مقارنة قوانين الغرب بجزء من التاريخ السوفيتى بدأ واستمر فى ظل عداوة عامة ، وفى بلد له موارد ضخمة ولكنه لم يتمتع بمستوى ثقافة الغرب أو مستوى حياته • لقد تحمل مشقة الحرب ، ومن هنا لا يمكن الحكم عليه بناء على وقائع منفصلة عن سياقه ، فالحكم على سقراط بالموت لم يؤثر على السمعة « الانسانية » لأثينا ••••• فلا يوجد من الأسباب ما يستدعى تطبيق محكات مخالفة على الاتحاد السوفيتى • فمن السهل القيام بدعاية

(1) Ibid p. 278.

نقول ان الحكومة السوفيتية قامت بتعبئة الشباب للعمل . ويتساءل ميرلوبونتي ماذا يستطيع الاتحاد السوفيتي ان يعمل وقد خسر سبعة ملايين رجلا واعاد البناء دون مساعدة تذكر . هل يستعين بالقوى العاملة الالمانية ؟ ... واذ اراد ان يرضى كافة الانتقادات فلن يكون امامه سوى تخلى الحزب عن السلطة والتنازل عن استقلاله ... يستهدف اذن هذا النوع من النقد وجود النظام ذاته (١) ، وهو ما لا يقبله ميرلوبونتي . وذلك بالرغم من انه رجع مرة ثانية وادان معسكرات العمل السوفيتية كما سنوضح فى الجزء التالى الخاص بتقييمه للماركسية .

وتقوم القاعدة الثانية : على أن الانسانية تستبعد الحرب الوقائية ضد الاتحاد السوفيتي . ولا يعنى هذا التفكير فى الحجة السلبية التى مؤداها أن الحرب تتساوى فى خطورتها مع كافة الشرور التى تزعم انها تتفادها ، بل ان فكرة الحرب مقبولة اذا كانت ضرورية ومثال على ذلك الحرب ضد المانيا النازية ، لقيام النظام فيها على منطق السيطرة على اوروبا . اما حالة الاتحاد السوفيتي فهى عكس ذلك ، فاذا كان الاتحاد السوفيتي يضم مع الانسانية الماركسية ايديولوجيات رجعية ، ويستعين بدافع الربح الى جانب الدوافع الاجتماعية ويعترف بالمساواة فى العمل ويتدرج المرتبات والسلطة - فهو اذن غير مؤسس على ايديولوجيا وطنية **nationaliste** ، ولا يبحث عن توازنه الاقتصادي عن طريق تطوير انتاج الحرب او اكتساب أسواق خارجية . فلن تقضى الحرب ضد الاتحاد السوفيتي على سلطة تهدد فحسب وانما سنقضى فى نفس الوقت على مبدأ للاقتصاد الاشتراكي . ويمكننا أن نتصور ما سيحدث اذا شنت الولايات المتحدة حربا ضد الاتحاد السوفيتي . ويكفى القول ان الحكومة الفرنسية عليها أن تسكت ثلث أصوات الناخبين والمنتخبين الفرنسيين وأكبر عدد من ممثلى الطبقة العاملة . لهذه الأسباب يرى ميرلوبونتي انه لا يمكن لحرب وقائية ضد الاتحاد السوفيتي

(1) Ibid p . 300.

أن تكون « تقديمية » بل انها سوف تضح ازاء كل شخص « تقدمى » مشكلة لم تثرها الحرب ضد المانيا النازية(١) . وبنم رأى ميرلوبونتى هذا عن موضوعية ازاء الموقف السياسى المعاصر له ، وسوف يحتفظ بموضوعيته هذه وحياده عند نقده الاتحاد السوفيتى بسبب تغير الظروف السياسية .

وتتمثل القاعدة الثالثة : فى التذكرة باننا لسنا فى حالة حرب بالفعل وانه لا يوجد عدوان روسى . وهذا يتيح اختلافا آخر بين وضع الاتحاد السوفيتى والمانيا . فالاتحاد السوفيتى والشيوخيون يقفون من الناحية الاستراتيجية فى موقف دفاعى . بينما تريد الدعاية اقناعنا باننا فى حرب وعلينا اما أن نكون منحازين له أو ضده ، اما ان نذهب الى السجن أو نضع فيه الشيوعيين . ان التوسع الذى تم فى اوربا الشرقية لم يثر اعتراضا فى حينه ، ويتساءل ميرلوبونتى ما الذى تغير اذن ؟ . فاذا كان الروس لم يقوموا بانتخابات حرة فكيف نرد بشأن الانتخابات اليونانية ؟ واذا كان الروس قد استبعدوا الاسر البولندية فان موقف القوات الانجليزية فى فلسطين ليس افضل . كما ان روزفلت وتشرشل يعلمان جيدا ان الاتحاد السوفيتى لم يحارب من أجل اقامة نظام برلمانى او من أجل الحريات . فاذا قام الاتحاد السوفيتى فى الغد بتهديد اوربا واجتياحها لاقامة نظام من اختياره فاننا نكون عندئذ بلازاء مشكلة جديدة يتعين دراستها . الا أن هذه المشكلة غير مثارة حاليا(٢) .

٣ - تقييم ميرلوبونتى للماركسية والنظام الشيوعى :

لقد حاولنا بقدر ما نستطيع توضيح العلاقة التى تربط ميرلوبونتى والماركسية ، وهى علاقة معقدة . فلم يكن ميرلوبونتى واضحا تماما فيما يختص بإلى أى مدى يتعين ان تكون الماركسية نظرية أخلاقية او تقوم

(1) Ibid p. 301.

(2) Ibid p. 302.

على مبادئ أخلاقية . لقد وصفها في « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ بأنها نظرية انسانية ورأى ان البروليتاريا ناقلة للانسانية الحقة ، وتستطيع وحدها حل متناقضات الرأسمالية بتعاليمها على كافة الصراعات الوطنية والطبقية . بل لقد ذهب ميرلوبونتي الى اعتبار الماركسية فلسفة التاريخ وليست فلسفة تاريخ - كما رأينا - فبدونها لا توجد أى عقلانية . وعلى الرغم من هذا الموقف نجد في نفس المؤلف يتحفظ حول بعض النقاط ، فقد رأى العنف ، وقد برره بالفعل في سياق التاريخ الا انه لم يوافق عليه تماما ، كما انه بالرغم من اعجابه بالبروليتاريا الا انه وجدها غير قادرة تماما على انجاز المهمة المنوطة بها ، فاستجابة الطبقة العاملة ليست بالفعالية الكافية . ومن هنا تردد ميرلوبونتي ازاء ماركسية هي التعبير الوحيد السليم عن الانسانية وفي نفس الوقت هي ماركسية مترددة قاصرة من تحقيق اهدافها لعجزها عن التلاؤم مع الظروف السياسية .

وعلى الرغم من أن ميرلوبونتي وصف الماركسية - في « الانسانية والارهاب » بأنها هي الفلسفة القادرة على ايقاظنا على أهمية الحدث والفعل وعلى جعلنا نحب عصرنا الذي لا يعتبر مجرد تكرار لازلية بشرية او نتيجة بسيطة لمقدمات موضوعة من قبل ، كما انها تضم الفوضى والنظام الموجود في العالم ، فقد عدل في كتبه التالية عن هذا الرأي . لقد رأى تدخل الاتحاد السوفيتي في الحرب الكورية حيث فشلت في وقف الحرب الا انها استغلته لتحقيق اهدافها الخاصة معلنة عن تغيير اساسي في سياسة روسيا مما جعل موقفه المتعاطف السابق منها يتغير (١) .

ان حرب كوريا هي الحدث الذي جعله يكف عن تفضيل سياسة الاتحاد السوفيتي ودفعه الى رفض مزدوج في مواجهة صراع تحركه القوتان العظيمان . وقد اوضح أن هذا الحدث كان بالنسبة له فرصة

(1) Spurling op cit. p. 106.

للوعى وليس مجرد حدث من الأحداث التى تؤثر دون أن تلقى الضوء .
ولم يكن هذا ليحدث فى « مغامرات الجدل » الا لأن جذوره كانت
موجودة من قبل فى « الانسانية والارهاب » (١) .

ويرى من يقرأ « مغامرات الجدل » كيف يرجع الفيلسوف الى قضايا
الأولى ليتحلل منها . وفى مواجهة فكرة أن الماركسية لا غنى عنها كتد
للعالم الموجود يقول أن نفس المبادئ تحكم تشكيل الراسمالية وكذلك
تشكيل الاشتراكية . وفى مواجهة فكرة أن الماركسية نلتف حول فلسفة
البروليتاريا وتختلط بفلسفة التاريخ يرى أن الجدل يتحول الى أسطورة
عندما يدعى أنه يعجل بادخال المعنى الكلى للتاريخ فى قلب واقع
اجتماعى معطى ، وداخل طبقة ما . وأخيراً فى مواجهة فكرة أن دوام
الصراع الطبقي يحث على الاحتفاظ بالأمل فى قيام ثورة عالمية يقول
اننا يجب أن نضع المشكلة الاجتماعية فى ضوء الكفاح lutte
على أن نستبعد الحل بواسطة ديكتاتورية البروليتاريا (٢) .

لقد كان ميرلوبونتي يقول فى « الانسانية والارهاب » بالماركسية
التي تنتظر وترى ما يحدث ، وكان مصمماً على التمسك بها وليحدث
ما يحدث ! . . . أما فى « مغامرات الجدل » فانه يعترف باننا لم نكن
على أرض التاريخ ، ولكننا كنا على أرض الأولى أو القبلى .. *a priori*
والمبادئ الأخلاقية ، وليست هذه الماركسية الأخلاقية التي تظل صادقة
مهما فعلت ، والتي تستمر دون أدلة أو اثبات هى فلسفة للتاريخ ،
فلسفة تتماشى مع الأحداث وتتلائم مع سياق اجتماعى وسياسى متغير .
وانما هى فقط « ماركسية الحياة الداخلية » . انه يحتفظ ببعض موضوعات
مثل الإيمان بالصراع الطبقي ، وضرورة الاضراب ، وشرعية الحزب
الشيوعى ، والثورة كتعبير شرعى عن أهداف الطبقة العاملة . ولكنه

(1) Merleau - Ponty . Humanisme et Terreur op cit. Introduction
par Claudi Lefort p. 19.

(2) Ibid p. 38 (introduction par Lefort) .

يقبل أيضا الحاجة الى نقد ذاتى مستمر والى معارضة ، وبالتالي يدان عن الاحتفاظ ببرلمان باعتباره « المؤسسة الوحيدة المعروفة التى تضمن حد ادنى من المعارضة والحقيقة » (١) .

لقد بين ميرلوبونتي فى كتابه « المعنى واللامعنى » ان الماركسية تتعارض مع الملكية الخاصة ، كما لا يمكن تحقيقها بواسطة البرلمان ، « فاذا كان هدفنا هو تحرير البروليتاريا ، فمن المستغرب تاريخيا محاولة تحقيق هذه الغاية بواسطة وسائل غير بروليتارية . واختيار مثل هذه الوسائل يشير بوضوح الى اننا تخلينا عن الهدف المقصود » (٢) .

وفى الواقع ان ميرلوبونتي لم ينظر الى الماركسية كشئ يجب . dogma .. او كعقيدة يجب الالتزام بها الى ابعد مدى ، وانما نظر اليها « كآثر أدبى » Classic او « كقلب من الخبرات الأدبية والتاريخية » يحتفظ بقدرته التعبيرية فيما وراء تقاريره وقضاياها (٣) . ان الماركسية مثل الفنونولوجيا لا تخبرنا ما الذى ينبغي عمله ولا ترسم حل شئ بالأبيض والأسود ، ولكنها تعطينا الاطار والالهام الذى يجعلنا نتخذ قراراتنا الخاصة وحل موقفنا الخاص . والماركسية كآثر أدبى لا بد أن تؤسس على حقائق الحياة الاجتماعية والسياسية وعلى المواقف الواقعية اللموسة . واذا اتضح أن بعض مواضع من الماركسية لم تعد ترتبط بالمجتمع المعاصر فلا بد من تغييرها . ويحاول ميرلوبونتي ومعك كثير من الماركسيين الحاليين القيام بمثل هذه المراجعة . فلا بد أن تتوافق الماركسية مع الوقائع ومع الاحتمالات التى

(1) M. Merleau - Ponty. *Adventures of the Dialectic*. Translated by J. Bien. (Evanston , Northwestern University Press 1973 p. 226. Quoted in Spurling op. cit. p. 107

(2) M. Merleau - Ponty *Sense and non - sense* . translated by P.A. Dreyfus . Evanston, Northwestern university Press 1964 p 116 Quoted in Spurling op cit, p. 107

(3) M. Merleau — Ponty . *Signs*. Translated by R. C. McCleary Evanston, Northwestern University Press, 1964 , p 10 - 11

يوضحها أى فهم تاريخى . ويمكن للوقائع والاحتمالات ان تعدل من وجهات نظرنا كما بينت الحرب العالمية الثانية . فقد اظهرت ميرلوبونتى - ولسارتر ايضا - حقيقة السلطة والتاريخ والعالم الاجتماعى والسياسى (١) .

وقد ادان ميرلوبونتى معسكرات العمل السوفيتية فى كتابه « علامات » . وقد رأى انه لا توجد اشتراكية اذا ما كان واحد من كل عشرين مواطنا يعملون فى المعسكرات ، ولا معنى للدفاع بحجة ان كل ثورة لها خائنوها ، او ان كفاح الطبقات لا ينتهى مع الثورة المسلحة ، او ان الاتحاد السوفيتى لا يستطيع الدفاع ضد العدو الخارجى بهجمات العدو الداخلى ، او ان روسيا لم تكن تستطيع ان تبدأ الصناعة الكبرى دون عنف . فهذه الاجابات تفقد قيمتها اذا كنا نتحدث عن واحد ضمن كل عشرين مواطنا أو واحد من كل عشرة من المواطنين الذكور بعد ثلاث قرن فاذا كان هناك ردع دائم فمعنى ذلك ان النظام يعانى من عدم التوازن وأن القوى المنتجة تختنق بواسطة أشكال الانتاج formes de production (٢) .

ان نقد ميرلوبونتى ينصب على الأوضاع الموجودة فى الاتحاد السوفيتى بعد الحرب العالمية الثانية اكثر مما ينصب على الماركسية نفسها . فهبادئ الماركسية الأساسية تكمن فى رايه فى اعتراف الانسان بالانسان والانفتاح على العالم . . . internationalisme ، والمجتمع اللاتبقى ، بينما الشيوعية المعاصرة له ليست وفيه لهذه المبادئ فهى تستخدمها كزخرف decor اكثر مما تستعين بها كمحرك moteur أو حافز (٣) .

ولا يعنى نقده للشيوعية المعاصرة انحيازاً الى الليبرالية او اليمين

(1) Spurling op cit. p. 1-8.

(2) Merleau - Ponty . Signes op. cit (L'V.R, S,S, et les Camps p. 337) .

(3) Ibid p. 337.

فانه لم يكف لحظة واحدة عن نقد الأنظمة السياسية فى المجتمعات الغربية ، وبخاصة الليبرالية الأمريكية ، وقد أكد مرارا أن ماركس كان على حق عندما أخذ على الفكر الليبرالى الطريقة التى يحلل بها البطالة والعمل فى المستعمرات والتفرقة العنصرية ويفسرها بالرجوع الى الطبيعة والى الصدفة(١) .

ان ما يقلق ميرلوبونتى هو ان مبادئ الماركسية لم تعد مطبقة فى الشيوعية المعاصرة وربما لم يتم تطبيقها اطلاقا ، ان الماركسية لم تكن تريد أن تكون مجرد وجهة نظر الى العالم ضمن وجهات نظر اخرى او نصورا للعالم ضمن التصورات الأخرى او احد فلسفات التاريخ بل لقد ارادت الماركسية أن تكون تعبيراً عن الواقع ، وصياغة لحركة التاريخ الذى ينشط الأفكار والأدب والأخلاق والفلسفة والسياسة الى جانب علاقات الانتاج(٢) .

انه يرى ان الشرق والغرب قد فشلا فى العثور على تصور سليم للتاريخ . ويعيب على البعض الاعتقاد فى تطهير شامل للتاريخ . او نظام خال من القصور الذاتى وخال من الصدفة ومن المجازفات . فاذا كان الحديث يدور حول تاريخ عالمى او عن حركة الكتل او الفعلية ، فإن النوار الدبار واولهم ماركس ليسوا بهذا المنطلق . انهم يعيشون السحر بدلا من أن يبحثوا مثل الصغار عن نسيان الوسوس الشخصية . انهم يعلمون جيدا ان التاريخ العالمى ليس موضع تأمل وانما يجب أن يصنع ، وما ينسونه فى الثورة ليس هو الأساس لعهد ذهبى وانما هو ذكاء حاد عن الأحداث . أن ماركس لا يتحدث عن غاية التاريخ وانما غاية ما قبل التاريخ *pré historie* .. ريعنى هذا ان الدورة الحقيقية نكتشف امام كل مشكلة سواء قبل الثورة او بعدها

(1) Ibid p. 339.

(2) Merleau - Ponty. Signes op . cit . (Les papiers de Yalta p. 343) .

وكل يوم ما هو جدير أن يصنع ، وهى تمضى دون دعوة ناظرة الى الحاضر . ومعرفة سر التاريخ فى رأى ميرلوبونتى لا يعطينا سر مسالكة . وتتحرك السياسة على طريقنها بين القيم والوقائع ، والفرق الوحيد ان القيم تتردى رداء السياقات التاريخية (١) .

ويصور ميرلوبونتى وضع الماركسية على ايدى الشيوعيين المعاصرين ، فعندما أراد بوخارين عام ١٩١٧ متابعة الحرب ضد المانيا التى رأى انها أصبحت ثورية ، بينما كان موقف تروتسكى هو التردد بين « اللاسلم واللاحرب » ولينين يميل الى السلم دون ابطاء ، فان اتفاهم على الحل الاخير يتجاهل تماما موضوع الطريق وكيف كان كل منهم يرسمه ، وهو ينم عن كل علاقته بالعالم ، الا أن الذى يخطئ على الطريق يخون الغايات الأخيرة وهكذا يصبح فى لحظة ما اكثر خطورة على الثورة من أى بورجوازى . لا يوجد اذن أخوة ثورية ، والثورة تتمزق ، والمستقبل الذى كان عليه أن يقودها ينسحب داخل الوعى ويتحول الى آراء ووجهات نظر - وجهات نظر يحاول البعض فرضها . وهكذا تصبح السياسات عبارة عن حركة تمضى بين الواقعى والقيم ، بين الحكم المنفرد والحركة المشتركة ، بين الحاضر والمستقبل . وحتى لو اعتقدنا مثل ماركس أن هناك ارتباطا يتخذ شكل عامل تاريخى هو البروليتاريا التى تعتبر فى آن واحد سلطة وقيمة فمن الممكن ان يحدث انحراف فى طريقة ادخالها الى المسرح وتسليمها مقاليد التاريخ ، فان السياسة الماركسية مثلها مثل بقية السياسات لا يمكن اثباتها .. *indémonstrables* ، والفرق بينها وبين السياسات الأخرى انها تعلم ذلك جيدا وانها قد استكشفت أكثر من غيرها المتاهة (٢) .

لم تتغلب الشيوعية اذن على الصراع بين الجدل والواقعية فيما

(1) Merleau - Ponty. *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard 1955 , p 10

(2) *Ibid* p. 11.

يرى ميرلوبونتي . وعلى الرغم من أنها تتحدث عن الجدل بفتور إلا أنها لا تقبل التخلي عنه . وهكذا يصبح شكلها الثقافي كنظام فلسفي ذي وجهين ، يجرد الجدل عن طريق حجب حكم التاريخ عن الذات وكذلك حجب التقدير الضمني للأدب والسياسة عنها ، ولكنه يوهم بأنه مسنم في البنيات التحتية وفي المستقبل الغامض الذي تعده . ان الذي يحترم الجدل أو الديكالكتيك من على مبعده دون أن يمارسه ودون أن يخونه . يلغيه كأداة نقدية ولا يحتفظ به إلا كنقطة شرف أو تبرير أو ايديولوجيا(١) .

لقد تفككت وتحللت كافة الثورات ، في رأي ميرلوبونتي ، وهذا ليس مصادفة : ذلك أنها لا تستطيع كأنظمة مؤسسة أن تظل كما كانت وهي حركة . فعندما تنجح الحركة التاريخية فإنها لا تظل كما كانت ، ذلك أنها تخون نفسها ، وتفقد شكلها أثناء تحققها . فالثورات صابغة كحركات وباطلة كأنظمة . وهنا يتساءل ميرلوبونتي : ألا يوجد مستقبل لنظام لا يدعى أنه يعيد تشكيل التاريخ ولكن يريد فقد تغييره ، وهل يتعين أن نبحث عن مثل هذا النظام بدلا من أن نحاول الدخول من جديد في دائرة الثورة ؟ (٢) .

إلا أنه قد يثار تساؤل حول ما إذا كانت مراجعة ميرلوبونتي للماركسية أخذت مساراً سليماً أم لا ، أو ما إذا كانت راديكالية بشكل كاف وفي الجزء الذي نقد ميرلوبونتي فيه سارتر في « مغامرات الجدل » يعلق ميرلوبونتي قائلاً : « عندما أنتقل سارتر من التاريخ الشخصي أو من الأدب إلى التاريخ فإنه لم يعتقد أنه يواجه ظاهرة جديدة تحتاج إلى فئات جديدة . إلا أن ماركسية ميرلوبونتي عام ١٩٥٥ تعني أن نأخذ في اعتبارنا القصور الذاتي للبنيات التحتية والركود البيروقراطي

(1) Ibid p. 98.

(2) Ibid p. 279.

للثورات مما يطرح التساؤل ما اذا كانت المراجعة التي يقوم بها ميرلوبونتي للماركسية تتطلب فئات جديدة وطريقة جديدة لتفسير الرأسمالية المعاصرة (١) .

وقد تعرضت الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي للانتهام بأنها تتعارض مع الماركسية وكتب ريمون ارون قائلا : « ينتمى كل من سارتر وميرلوبونتي في أعمالهما السابقة على العمل السياسي الى تراث كيركجارد ونييتشه والتمرد ضد الهيجلية . فالفرد ومملكته بكونان الموضع المركزي لفكرهما . وهما لا يهتمان بالكلية او الشمولية التي يعتبر الاعتراف بها من جانب الفيلسوف هو بداية الحكمة . فالتاريخ غير المكتمل لا يفرض اي حقيقة . وتكمن حرية الانسان في القدرة على الخلق الذاتي (٢) . . . وبالتالي « يختلف الماركسيون والوجوديون عندما لا يمكن التوفيق بين فكر كيركجارد وهيجل » (٣) ، ولسنا هنا بصدد الحديث عن سارتر، وانما سينصب ردنا على آراء ميرلوبونتي وفلسفته .

وفي الواقع ان ميرلوبونتي نادرا ما يشير الى كيركجارد ونييتشه وهو يدين بالكثير لهيجل بما يفوق بمراحل ما يدين به لكيركجارد ونييتشه الا علينا ان نوضح ان هيجل الذي يتاثر به ميرلوبونتي هو هيجل ١٨٠٧ وليس هيجل ١٨٢٧ ، فهيجل ١٨٢٧ هو « هيجل النسق » الذي ينتهي التاريخ بالنسبة له في شكل مجتمع متدرج يصل اليه الفلاسفة وحدهم ، ويقمرد ميرلوبونتي على هيجل هذا . لقد تاثر بهيجل ١٨٠٧ الذي حاول اقامة فنونولوجيا الخبرة الانسانية والذي تحدث عن مصالحة انسيبة بين الانسان والانسان (٤) .

(1) Spurling op. cit. p 108,

(2) Raymond Aron. *Marxism and Existentialists* , New York Harper. 1969 p, 81, Quoted in Spurling op cit. p 93,

(3) Ibid p. 86.

(4) Spurling. op cit , p. 93

لقد ميز ارون بين الفردية التي يعتقد فيها ميرلوبونتي والشمولية التي يتبناها الفكر الماركسي . وفى الواقع ان هذا التفرع الثنائى الذى قال به بين فردية وشمولية يعتبر فجا : فهو يتجاهل ان التعبيرين فرد ومجتمع هما تجريدات ، فهما قطبان فى علاقة قصدية وجدلية تجعل من الانسان وجودا اجتماعيا اصيلا . والرغبة فى فصل الفرد عن المجتمع ، تنتهى الى الفكر الليبرالى التقليدى او الفكر النفى حيث يعتقد انه يمكن التمييز بسهولة بين الافعال الاجتماعية والفردية وبين المقاصد الواعية ونتائج الافعال . ويرفض ميرلوبونتي هذا : « فالمسئولية التاريخية تتعالى على فئات الفكر الليبرالى - القصد والفعل ، الموقف والارادة ، الموضوعى والذاتى . فهو يقهر الفرد فى افعاله ويخطط الموضوعى والذاتى ويربط بين الموقف والارادة وهكذا بنسب الى الفرد دورا فيجعله لا يستطيع ان يتعرف على ذاته فيه ، ولكنه مجبر على ان يرى نفسه فيه(١) . وسوف نطور رأى ميرلوبونتي فى الليبرالية بنقده لها فى الجزء التالى من هذا الفصل .

والواقع ان ميرلوبونتي يقف متحيرا بين من ينكر الماركسية ويكتب حانها لم توجد ابدا وبين من يحتفظ بالماركسية كما هى ويرفض اى مراجعة لها . ويقول فى هذا الصدد : « نحن نتمسك بهذا النوع من الماركسية الذى يفهم كل شىء : الستالينية والاتجاه المعارض كما يفهم كل حياة العالم . وقد تجد البروليتاريا يوما ما ، بعد المرور بمنعطفات لا يمكن تصورها ، دورها كطبقة عالمية ، وقد تهتم بالنقد العالمى الذى ايس له حتى الآن تأثير تاريخى . وهكذا نرجىء لما بعد الهوية الماركسية للفكر والعمل التى يطرحها حاليا الحاضر . ويظل النداء بمستقبل غير محدد محتفظا بالنظرية الماركسية كطريقة للتفكير وكنقطة فخر **« point d'honneur »** فى الوقت الذى تعانى فيه كطريقة للحياة(١) .

(1) Merleau - Ponty . Humanism and Terror. Trans by J, O'Neil , Boston, Beacon Press 1969 p. 43 Quoted in Spurling op. cit , p 95

(2) Merleau - Ponty, Signes . op cit , p, 13.

ثانيا - نقد الليبرالية :

كما اتخذ ميرلوبونتي موقفا ازاء الماركسية والشيوعية المعاصرة له ، مرفقا تراوح بين التأييد والنقد ، بين الموافقة والادانة ، فقد اتخذ أيضا موقفا ازاء الفكر الليبرالي . والفارق بين الموقفين ان نظرتهم الى الليبرالية كانت خازره نقدية تضمنت نقدا شديدا ابتداء من كتاباته فى « الانسان والارثاب » مرورا « بمغامرات الجدل » وانتهاء « بعلامات » . لقد أدان الليبرالية كما تتبدى فى الديمقراطيات الغربية وبصفة خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية ولم يغير هذا الموقف عبر تطوره الفلسفى .

لقد نظرت الماركسية أيضا نظرة نقدية الى الليبرالية ولكن نادرا ما كان النقد عميقا . فقلة من المفكرين الماركسيين رأوا أن من الضرورى تحليل الأفكار الليبرالية أو اعطاء تفسير عميق لها . أما الأغلبية فقد رأوا أن الليبرالية ما دامت هى ايدولوجية الطبقة الحاكمة ومن خلالها تستطيع الرأسمالية خداع الطبقة العاملة بايهامها انها تحظى بحريتها فهى بالتالى غير جديرة بالتنفيذ النظرى ، وتم تصنيفها تحت عنوان « ايدولوجيا » كما تم رفضها (1) .

وكان ميرلوبونتي كما رأينا متعاطفا مع الماركسية ولكنه بالرغم من موافقته بأن الليبرالية هى ايدولوجية الطبقة الرأسمالية الحاكمة ، اختلف مع الماركسيين فى عصره - السنوات العشر التالية على الحرب العالمية الثانية - فى انها تستحق المناقشة والتنفيذ الحاد . لقد اختلف مع الماركسية المتشددة المتمثلة فى الحزب الشيوعى كما اختلف مع التفكير الليبرالى ، فالثنين يشتركان فى نفس الخطأ العقلانى لانهما رفضا الاهتمام بدراسة الظواهر المعاصرة ، والأحداث المفصلة ، والأفكار والتنظيمات

(1) Sonia Kruks . Merleau - Ponty : A phenomenological critique of Liberalism . in Philosophy and Phenomenological Research . 37 : 394 - 407 March 1977 p 394.

والعلاقات التى تربط بينهما ، وهو ما يشكل فى رايه التاريخ . ويأخذ على الاتجاهين اختصارهما للتاريخ عن طريق تطبيق نظريات ومبادئ عامة يدعون أنها تقوم بتمحيص الوقائع .

وبصر ميرلوبونتي كفيلسوف فنومنولوجى على أنه لا يمكن استبعاد أى ظاهرة بشكل أولى أو قبلى من الدراسة بحجة أنها غير ضرورية فى فهمنا للعالم . فإلى جانب دراسته للماركسية فى أصلها وفى تطورها رأى ميرلوبونتي ضرورة دراسة الليبرالية كى نفهم المجتمع المعاصر ، ليس بسبب كونها الأيديولوجيا المسيطرة فحسب وإنما لأن لها ثقلا فى التاريخ . والأيديولوجيات فى اعتقاده ليست انساق متحررة مكونة من أفكار ، ولا هى أفكار آلية تختص بالحقائق الاقتصادية ، بل هى طريق للحياة والفعل ، فكون الفرد ليبراليا لا يعنى مجرد الاعتقاد فى بعض المبادئ ولكنها طريقة للدراك وطريقة للوجود فى العالم . إلا أن طريقة الليبرالية فى الوجود تعجز عن ادراك الواقع بالكامل بطريقة تجعل منها أساس حركة سياسية فعالة . فهى ترفض التعرف على تعقد وغموض الوجود الإنسانى ، وهو السياق الذى يجعل للأفعال السياسية معنى . وتصر الليبرالية على رؤية السياسة بشكل مبسط حيث لا يوجد مكان للصدفة أو الاحتمال وحيث يسيطر عليها العقل والنظام والانساق(1) .

والليبرالى لا يعتقد فى وجود أى مشكلة خاصة بالسياسة . فالسياسة لابد أن توجه حسب مبادئ العدالة ، وكل فرد يشعر براحة الضمير مهما كانت نتائج أفعاله، ما دام قد اتبع تلك المبادئ . ويعطى ميرلوبونتي مثلا فى « مغامرات الجدل » بـماكس فيبر ، ففير ليبرالى يؤمن بالحرية والعدالة . وليبراليته جديدة لأنه يعترف بأنها تترك دائما هامشا من الظلال ، ولا تستفيد من واقعية الماضى ولا من واقعية الحاضر ، والتاريخ هو المكان الطبيعى للعنف(2) .

(1) Ibid p. 394 - 395.

(2) Merleau - Ponty . Les Aventures de la Dialectique
op. cit , p, 15

ويرى ميرلوبونتي ان الن^(*) Alain تحدث عن سياسة المعنى تشمل التاريخ كله وتربط كل المشكلات ، وتنتج نحو مستقبل سبق تسجيله فى الحاضر ، ومن ثم تستبطن نهج استراتيجية معينة ، وتعامل كل ما عاشته الانسانية حتى اليوم باعتباره سابقا على التاريخ ، وتصادر ببداية جديدة وبتحول فى العلاقات الفائمة تعتقد الانسانية انها تستطيع الحياة من خلالها الا ان وضع فى مواجهة هذه السياسة ، سياسة اخرى يؤمن بها هى سياسة الوفاق **entendement** ، وهى على العكس من السياسة السابقة لا تغبط نفسها على معرفة الكل فيما يختص بالتاريخ ، وتأخذ الانسان كما هو ، فى عمله داخل عالم معتم ، وتحل المشكلات مشكلة تترى المشكلة ، وتبحث كل مرة فى ادخال بعض القيم فى الأشياء ، قيم يكشفها الانسان دون تردد عندما يكون منفردا . ولما كان آلن يمثل الراى الليبرالى فقد رد عليه ميرلوبونتي بان هذه السياسة لا تستطيع ان تحكم وحدها على الحدث : فاذا كان القرار الذى تتخذه يتعارض فى الغد مع القيم التى يعترف بها فان احدا لن يسامحها على انها اشترت بهذا الثمن راحة وقتية . فهى ليست متخالفة مع التاريخ بحيث نتصرف فى اللحظة حسب ما يتراءى لها انه العدل . والمطلوب منها ليس اجتياز الأحداث دون تعريض نفسها للخطر فحسب وانما نريدها ان تغير حدود المشكلة حسب الموقف . فلا بد ان تدخل فى قلب الأشياء وتأخذها لحسابها ، ولا تتميز عما تفعله . بعبارة اخرى نقول : لا توجد قرارات عادلة وانما توجد فقط سياسة عادلة (١) .

(*) هو احد المفكرين الليبراليين والسبب ان ميرلوبونتي ذكره مرارا وناقشه تفصيلا يرجع الى انه قد سيطر على الفكر الليبرالى فى فرنسا خلال سنوات الحرب : Kruks . op . cit . p. 401.

(1) Merleau-Ponty : Les Aventures de la dialectique op. cit . p. 8-9.

فد أشار ميرلوبونتي الى القيم التي تصادر بها الليبرالية وتظهر
فى دساتيرها . فهما كانت الفلسفة التي تتبناها ، حتى لو كانت
لاهوتية ، فان المجتمع ليس معبدا لهذه القيم الأصنام **Idols**
التي تظهر على مبانيها وفى دساتيرها ، أنها تساوى ما تساويه
بداخلها علاقة الانسان بالانسان . فليس الموضوع من وجهة نظره
أن نعرف ما يدور فى روعوس الليبراليين ، وإنما يتمثل الموضوع
فبما تفعله الدولة الليبرالية فى الواقع ، فى داخل حدودها وفى
الخارج . وطهارة مبادئها لا يبرئها بل على العكس يدينها إذا ظهر
أنها لا تنتقل الى حيز الممارسة والتطبيق . فكى نعرف مجتمعا ما ونحكم
عليه لا بد أن نصل الى مادته العميقة ، أى الى الرابطة البشرية
التي صنع منها والتي تعتمد بغير شك على علاقات قانونية ،
كما تعتمد على أشكال العمل وعلى الطريقة التي نحب بها ونعيش
ونموت . ويرى ميرلوبونتي أن النظام الليبرالى اسما قد يكون عريا
الواقع طاغيا ، والنظام الذى يعترف بعنفه قد يحتوى أكبر قدر من
الانسانية الحققة (١) . وقد اعتبر ميرلوبونتي البطالة والتفرقة العنصرية
والسخرة فى المستعمرات وعديداً من المواقف السياسية الأخرى مما يشين
المجتمعات الليبرالية الغربية بينما ترفض هذه المجتمعات اعتباره
عزفا . بينما يعتبره ميرلوبونتي ليس مجرد عنف وإنما أيضا نوعا من الخيانة
للمبادئ والقيم التي تنادى بها .

لقد فشلت الليبرالية أثناء الحرب فى اتاحة طرق مرشدة للمثقفين
الفرنسيين من أمثاله لمواجهة الاحتلال النازى ، وهو ما ناقشه
ميرلوبونتي فى مقال يحمل عنوان « قيام الحرب » *la Guerre a eu lieu*
نشر ضمن كتاب « المعنى واللامعنى » فقد رأى ميرلوبونتي فى هذا
المقال ان الليبرالية تتكون من مجموعة قيم ومعتقدات سياسة كما

(1) Merleau - Ponty . Humanisme et Terreur op. cit, p.
40 - 41.

نحوى ضمنا أو علنا تصورا كاملا للعلاقات الانسانية بين البشر وبين الانسان والعالم ، ذلك علاوة على تضمنها مجموعة افتراضات معرفية وانطولوجية ومنظور عام عن الوجود الانساني يقوم عليه تحليلها للسياسة والتاريخ ، ويصفه ميرلوبونتي بأنه التصور الديكارتي للسياسة . ويرى هذا المنظور العالم مكونا من وعى الأفراد ومن حرية متمثلة فى الأفعال الفردية المرتبطة بالحكم والارادة . وهكذا تصبح السياسة هى محل القرارات الاخلاقية الفردية وتفهم فى ضوء المثل التى يتطلع اليها الأفراد . ويمكن فى اطار هذا المفهوم للسياسة تفسير النازية وغيرها من الأشكال الفاشية باعتبارها حوادث ومصائدات وتدخل غير سوى فى عالم يسوده العقل فى الظروف العادية . ولم يرض هذا التفسير ميرلوبونتي فقد علمت الحرب والاحتلال المثقفين ان القيم تظل اسمية *nominales* ولا تساوى شيئا دون بنية تحتية اقتصادية وسياسية تجعلها تدخل الى حيز الوجود . فالقيم فى التاريخ الواقعى ليست الا طريقة أخرى للإشارة الى العلاقات بين البشر كما تتشكل ، حسب الطريقة التى يؤدون بها أعمالهم أو يحبون أو ياملون ، وبعبارة أخرى حسب تعايشهم ومشاركتهم لبعضهم البعض (١) .

ولما كان العنف واللاعقلانية ليست استثناءات فى السياسة - كما تدعى الليبرالية - وإنما يشكل الجزء الأكبر مما صنع منه نسيجها ، فقد اتضح بطلان دعاوى الليبرالية . ذلك ان السياسة تحدث فى مجرى التاريخ حيث لا يمكن تحديد نتائج الأحداث مقدما ، وحيث تنحرف الارادة الانسانية بشكل مستمر . ان حكمة ألن « افعال كل يوم ما هو عادل ، ولا تهتم بالنتائج » تظل خرساء ازاء المواقف الحدية (١) . ذلك انها تجهل البعد الزمنى لأنه لا بد من التمييز بين القرارات والأحداث ،

(1) M. Merleau - Ponty. «La Guerre a eu lieu » . reproduit dans Sens et non — Sens op. cit p.268.

(1) Merleau - Ponty. Les Aventures de la Dialectique op. cit . p. 37.

فان نتائج القرارات العادلة ليست دائما عادلة اذا ما أخذنا فى الاعتبار العنف والاحتمالية الموجودة فى السياسة .

لقد تعرف ماكيا فلى على الحقيقة ، فقد رأى ان الصدق ينتمى الى الحياة الخاصة ، والمصلحة فى السلطة هى القاعدة الوحيدة فى السياسة . وقد أرجع ذلك الى أن الطيبة فى الحركة التاريخية قد تؤدى الى كارثة بينما القسوة اقل ضراوة من الخلق اللين . . . ان ما يحول الطيبة الى عنف والقسوة الى قيمة ويقلب هكذا مبادئ الحياة الخاصة هو تدخل أفعال السلطة فى حالات الراى مما يغير معناها ، فقد توقظ صدى لا يمكن احيانا قياسه ، يتطلق عملية جزيئية *processus moléculaire* قد تعدل مجرى الأحداث بأكمله (١) . ومن هنا عجز الليبرالية الديكارتية عن تفسير النازية .

وقد عجزت الليبرالية هكذا عن تقديم التوجه الأخلاقى الذى تحتاجه الطبقة المثقفة ما دامت قد فشلت فى الاعتراف بمشاكلها . فما مدى ارتباط مبادئ مثل مبدأ ألن فى موقف تعنى فيه استمرارية الحياة ان الفرد مجبر باستمرار على التعاون مع النازى أى مسانده ؟ فلا يستطيع المرء ان يظل نظيف اليدين والموقف السياسى المتمثل فى الاحتلال قائم . واذا افترضنا أن الفرد يستطيع هذا فهو افتراض ساذج او خادع ، وهكذا تفشل الليبرالية على المستوى المنظورى كما فشلت على المستوى التفسيرى (٢) .

ان السياسة فى راى ميرلوبونتى لا تختص بالقيم وجدها ، بل هى شبكة من الوقائع والأحداث والصور ، وليس هذا بالضرورة نتاجا للزعى . ان قيمنا تتشكل فى الجدال المستمر بين الوعى والعالم الواقعى .

(1) Merleau - Ponty. « Note sur . Hachiaveli » . reproduit dans Signes. op . cit. p. 273.

(2) Kruks. op. cit. p. 397

ولكنها لا تنتج العالم كما لا ينتجها العالم وكلاهما يدعم الآخر ، ويتداخل معه . وفى محاولتها التصدى للمواقف المنصلة بالقيم وحدها تنكر الليبرالية الجدل الذى تنشأ القيم و « المواقف الوقائعية » من خلاله . وهكذا تظل الليبرالية اخلاقا غير فعالة وغير مفهومة ، خيارها الوحيد منئذ فى التخلّى عن مبادئها فتصبح انتهازية لا اخلاقية (١) . لا يقول ميرلوبونتى اذن أن القيم الليبرالية فارغة تماما ولكنها كثيرا ما كانت صورية ومنفصلة عن الواقع الاجتماعى .

لقد رأى ميرلوبونتى اذن ان المشاكل المنهجية التى تقع فيها الليبرالية تتمثل فى نوعين من الأخطاء . الاول : ادراك السياسة على انها شبكة من القيم مع النتيجة التى تقول بأن الأفعال السياسية لا بد من الحكم عليها من خلال معايير اخلاقية . والثانى : الطابع غير التاريخى لليبرالية كما يتجلى فى الاعتقاد بأن مبادئها تلك صدقا عاما وشاملا . ويعتبر ميرلوبونتى هذين الخطأين مظهرين لخطأ من نوع اكث عمومية يتمثل فى كون الليبرالية مجردة أو غير جدلية . ولكى نفهم بشكل كامل نقد ميرلوبونتى علينا أن نرجع ونفحص تصور ميرلوبونتى للفنومولوجيا باعتبارها طريقة لمعرفة ما يحيط بالكليات وفهمها جدليا . وتبدو الفنومولوجيا فى رجوعها الى الأشياء فى ذاتها « كمنهج رافض لفرض فئات خارجية على الخبرة . فاذا قمنا بدراسة أى ظاهرة ولتكن قوقعة بحرية أو السياسة فانا لا نستطيع ان نحدد منذ البداية ما سوف تكون عليه اطراف او حدود الظاهرة . لا بد أن تكون الحدود حرة فى الظهور باعتبارها جزءا من الصورة الكاملة التى هى الظاهرة بالنسبة لنا ، وذلك من خلال الجدل الذى يربط بيننا وبين العالم حيث تولد ادراكاتنا الحسية وتصوراتنا . ومن هذا المنطلق يتعذر تحديد السياسة بدقة ، فقد تختلط بالاقتصاد او بالحياة الأسرية أو بالدين أو بالأسطورة وقد يختلف جوهر الظاهرة وهو السياسة من مجتمع الى مجتمع .

(1) Ibid .

ومن هنا أصبح مستحيلا المطابقة بين السياسة وبين المؤسسات والأنشطة المحيطة بالدولة الليبرالية الديمقراطية الغربية . كما أصبح من الواضح ان القيم والمبادئ الأخلاقية وعلاقتها بالسياسة غير ثابتة وليست عامة او شاملة . ولا بد ان نعمل فنومولوجيا السياسة على وصف ظهور القيم وارتباطها بالسياسة من خلال العملية التاريخية . وقد اتضح ان القيم تظهر وتتغير على مر التاريخ ولا يوجد ما يستدعى أن نفترض ان القيم الخاصة بزماننا وعصرنا متفوقة او أن تصوراتنا للمجتمع أكثر صدقا من تصورات الشعوب الأخرى . ولا يعنى هذا ان ميرلوبونتي يدافع عن موقف النسبية المطلقة : فماهية الانسان تتمثل فى انفتاحه وقدرته على التعالى والذهاب باستمرار الى ما وراء موقفه المعطى . وما دام الانسان هو « مشروع » حر فانه يفضل المجتمعات التى يتنافس لديها الجدل الابداعى للوجود (١) .

قد ذهب ميرلوبونتي الى القول بان « رأس المال » لكارل ماركس هو « فنومولوجيا العنل الواقمر *Phénoménologie de l'esprit concrète* اي اننا نكون بصدد شيئين لا يمكن التفرقة بينهما هما أداء الاقتصاد وتحقق الانسان . وتتركز الرابطة بين مجموعتى الموضوعات أو المشكلات فى الفكرة الهيكلية التى تقوم على ان كل نسق للانتاج والملكية يستلزم نسقا من العلاقات بين البشر ، بحيث يمكن قراءة علاقتنا بالآخر من خلال علاقتنا بالطبيعة ، وقراءة علاقتنا بالطبيعة من خلال علاقتنا بالآخر . ولا يمكننا ادراك كل معانى الفلسفة الماركسية ادراكا تاما دون الرجوع الى الوصف الذى اعطاه هيجل للعلاقات الأساسية بين البشر (٢) .

وتبدو القيم والأفكار لميرلوبونتي كما تبدو لكثير من الماركسيين كما لو كانت تظهر وتتطور فى الفعل وباعتبارها تعبيرات لوجودنا

(1) Ibd p. 399 - 400.

(2) Merleau - Ponty. *Humanisme et Terreur* op . cit p 203

المادى . وقد كتب فى « فنومنولوجيا الإدراك الحسى » يقول :
 « يجب على كل العمليات المنطقية الخاصة بالمعنى ان تقوم على خبرتنا
 بالعالم (١) . ولكنه يرى ، بخلاف اغلب الماركسيين ، ان الخبرة بالعالم
 المادى لا تتيح وحدها الأساس الذى نبنى عليه قيمنا ، وانما تقوم بذلك
 أيضا وبنفس القدر المعرفة السابقة على الوعى الخاصة بالكوجيتو
 الضهنى . ولما كانت الليبرالية ترفض التعرف على مظاهر الحياة السابقة
 على الوعى وتصر على استقلال الوعى وتتكسر جذوره الجسمية ،
 وتدرك العالم من موقع المنطق فتحاول ان تفرض عليه مبادئ لا تشق
 منه وانما من تصور مثالى عقلانى ، فانها تبقى مجردة وغير جدلية .
 وهكذا تظل الليبرالية غير متوافقة مع الفلسفة الفنونولوجية التى يدافع
 عنها ميرلوبونتى فى كل أعماله (٢) .

لقد ظلت الليبرالية هى الايديولوجيا السياسية المسيطرة على
 الغرب منذ نهاية القرن الثامن عشر . وباسمها قامت حروب وثورات
 وتم تبرير العنف . وباسمها فى نهاية الأربعينات وفى الخمسينيات قام
 الدفاع عن الحرب الباردة وتبرير محاولات اخماد حركات التحرر من
 الاستعمار فى الهند الصينية وشمال افريقيا . وقد رأى ميرلوبونتى
 ان عدم قدرتها على ادراك الواقع السياسى يجعلها غير شريفة ،
 وقد بين ميرلوبونتى كيف تستخدم كهدف سياسى لاختفاء المصالح
 العدوانية للزاسمالية الغربية وتبرئتها . وينبع عدم الشرف الليبرالى أساسا
 من رفضها الاعتراف بواقع كون السياسية ، فى جانب منها على الأقل ،
 عالما من التفكك والاحتمال والصراع ، وبالتالي العنف ، وليست عالم
 المبادئ وحدها . ان التاريخ ، كما يقول ميرلوبونتى ، هو صراع
 والسياسة هى علاقة مع البشر أكثر من كونها مبادئ (٣) .

(1) M. Merleau - Phenomenology of Perception - London,
 Routledge and Kegan Paul 1962, p. 328 . Quoted in Kruks, op,
 cit p 400

(2) Kruks op. cit. p, 400

(3) Merleau - Ponty' Signs. op cit p 219 Quoted in Kruks

ان الحديث عن المبادئ وحدها فيه تغاضى عن العنف دون الاعتراف بذلك . والدفاع عن الحرية الشكلية أو الصورية كثيرا ما يكون على المستوى العملي دفاعا عن القهر ما دامت الحقوق الشكلية والمؤسسات الديمقراطية الصورية لا تملك الا معنى ضئيل بالنسبة للمقهور . وما دام الانسان ليس وعيا خالصا وانما هو وجود جسمى فان الحريات التى تعمل على المستوى الفكرى تكون اهميتها ثانوية ما دامت مصلحة الجسم مغفلة (١) . علاوة على ذلك قامت الحروب باسم الحرية . وفى الوقت الذى كان فيه ميرلوبونتى يكتب عن ذلك كانت الامبريالية تدافع عن مصالحها فى الهند الصينية وفى اماكن أخرى من العالم باسم الحرية والدفاع عن « العالم الحر » ، بل لقد تحولت الى ايديولوجيا للحرب (٢) .

لقد رأى ميرلوبونتى ان انفتاحنا على التاريخ له ابعاد ايجابية لا تنفصل عن الأبعاد السلبية . وفى مختلف الدراسات عن الشيوعية والرأسمالية والمجتمعات الناهية التى وردت فى « علامات » حاول أن يقيم علاقة بين هذه المجتمعات والزمن الذى نعيش فيه ، وذلك عن طريق رؤية كيف تعبر خياراتها عن المعنى وكيف تقاس حسب معيارها الخاص داخل النظام التجريبي للأحداث . وقد رأى ان آراءه الموقفية وآراء الآخرين عرضة للخطأ ولتصحیحات فى المستقبل وبالتالي لا يوجد حل نهائى انسانى او فوق انسانى ... Superhuman لمشكلات الانسان الذى يملك حرية وغموضا مما يجعل التاريخ احتملا بطريقة لا يمكن تجاوزها . ويتمثل الأول فى القضاء على الأخطاء الماضية وفى خلق حلول اكثر عقلانية فى المستقبل . ولا بد أن يكون التاريخ مثل البشر الذين يصنعونه « خليطا » من الأمل واليأس ، من التقدم والتأخر من المعنى واللامعنى (٣) .

(1) Merleau — Ponty . Humanisme et Terreur p. 51

(2) Kruks . op . cit , p 403

(3) Merleau-Ponty. Signs op . cit, introduction. by Richard Mc Cleary p. XXIX.

وثعطينا دراسة ميرلوبونتي عن مكياڤلى فى « علامات » افضل
مثال على الطريقة التى يقدم التاريخ من خلالها معيارا ايجابيا للحكم
على السياسة الحالية . فيقيم ميرلوبونتي حوارا مع مكياڤلى عن طبيعة
السلطة السياسية والفضيلة فى العالم السياسى ، الذى هو فى آن واحد
صادق وقائم على الدعاية ، محب للسلام ومحب للحرب مما يؤكد غموض
كل الأسباب ، وبحيث يكون لكل فعل معنى باطنا . وتعطى النتائج التى
يصل اليها ميرلوبونتي مؤشرا طيبا على المعايير التى يضعها للتمييز بين
الأهداف السياسية العادلة والأهداف السياسية غير العادلة (١) .

ويؤكد ميرلوبونتي ان الاتجاه الانسانى الوحيد المقبول فى العصر
الذى نعيش فيه هو الذى يعمل بشكل واقعى للوصول الى اعتراف عام
وفعال للانسان من جانب اخيه الانسان ، ومن اجل الوصول الى
هذا لا يكفى المواجهة او اقامة رابطة مشتركة بين كل البشر . وانما
لا بد أيضا من خلق ابنية سياسية تضع السلطة فى موقف ضبط دون
اضعافها ، ثم العثور على الزعماء اصحاب الفضيلة الذين يستطيعون
معايشة التاريخ وابتكار ما يبدو فيما بعد مطلوبا . وتناقش مقالات
« علامات » هذا الموضوع ، وتعلن فى نفس الوقت ان الحل الثورى
قد فشل ولا يوجد عالم بروليتارى خلف الحجاب (٢) .

الا ان على الانسان الا يياس ، وتأتى صيحة ميرلوبونتي كعلامة
على الحياة والصراع من اجل الحياة . فاذا كنا منقسمين فى متاهة عالم
تجتمع فيه الظلمة والوضوح ، فنحن أيضا متجسدون فى هذه المتاهة ،
فى هذا الخليط من المعنى واللامعنى ، الخير والشر ، الحرية والكبت ،
الحياة والموت ، ذلك أننا ما نحن عليه . وقد حاول ميرلوبونتي ان
يجعل الطرق المختلفة اكثر وضوحا بأمل ان نجعل الهدف اكثر انسانية .

(1) Ibid .

(2) Ibid p. XXX- XXXI.

ولربما تصيح العلامات التي راها وسجلها فى كتابه هاديا لنا ازاء
مشاكل عصرنا .

ولقد آمن ميرلوبونتى بالحرية وراى ان علينا ان نحفظ بها انتظارا
ان يتيح لنا التاريخ استخدامها فى حركة شعبية دون اى غموض او
لبس . وانتظارا لتحقق هذا اكتفى مؤقتا بكشف الليبرالية وشرح خداعها
الذى يتحقق فى كل مكان ، فى فلسطين والهند الصينية وفرنسا نفسها .
مع نقد الحرية الضمنية وهى تلك الحرية المنقوشة فى الدساتير والتي
تبرر الوسائل التقليدية للكبت البوليسى والعسكرى ، وذلك باسم الحرية
الفعالة التى تحدث فى حياة الجميع ، لدى الفلاح الفيتنامى ولدى
الفلسطينى كما هى لدى المثقف الغربى(١) .

وقد نادى ميرلوبونتى بالحرية فى الفعل ، اى فى الحركة غير الكاملة
دائما التى تربطنا بالآخرين وبالأشياء وبالعالم وبواجباتنا ، وتختلط
بمصادفات موقفنا . فاذا ما انعزلت وفهمت كهدا للفرقة فانها لن تكون
سوى ايه صار يطالب بقرابينه من الذبائح(٢) . والبديل هو حرية تعترف
بجذورها فى وجودنا السابق على الوعى وتتطور داخل الدينامية الداخلية
للوجود وتتقبل الواقع المعطى . ولكى توجد لا بد الا تهمل اللاعقلى
والطارىء والعنيف ، ولا بد ان تكون طريقة للوجود تستوعبها داخل
تطورها الخاص . ويتعين البحث عنها فى البنية الكاملة للمجتمع فى
وحدة العناصر الذاتية والموضوعية(٣) .

الحرية اذن لا بد ان توجد فى العلاقات الانسانية ، وليست العلاقات
الانسانية مجرد علاقات فردية او تلك العلاقات التى يتفاعل بواسطتها الناس
بين بعضهم فحسب وانما هى ايضا طرق يستطيع البشر بواسطتها خلق العالم
الانسانى . وقد أكد ميرلوبونتى على أهمية الحرية بالنسبة لامكانية
الابداع الفردى والاجتماعى .

(1) Merleau Ponty. Humanisme et Terreur op cit p 51.

(2) Ibid p 52

(3) Kruks, op cit p. 405.

الفصل الثاني

علم النفس

تمهيد :

اولا - هوسرل وعلم النفس :

ثانيا - دراسة السلوك والمجال الفنومئالى :

١ - السلوكية •

٢ - علم نفس الشكل او المدرسة الجشتالتية •

٣ - تصور ميرلوبونتى للسلوك والمجال الفنومئالى •

ثالثا - بعض امثلة من مساهمات ميرلوبونتى فى علم النفس :

١ - علم نفس الطفل •

٢ - الاحساس وارتباطه بالادراك الحسى •

تمهيد :

كان لعلم النفس موقعه الفريد فى فلسفة ميرلوبونتي . واذا كنا قد
لمسنا عنايته بالسياسة واتخاذ له مواقف سياسية ازاء قضايا عصره ،
باعتباره ذلك الفيلسوف الذى يعيش الخبرة وينفعل ويتفاعل مع كل
ما يجرى من حوله ، فان عنايته بعلم النفس تفوق عنايته بالسياسة
وفلسفة التاريخ ، اذ ان العلاقة بينه وبين علم النفس هى علاقة جدلية ،
علاقة بين مؤثر ومثاثر يلعب كل منهما دورين فى نفس الوقت . وبعبارة
اخرى نقول ان ميرلوبونتي استفاد من علم النفس وتأثر بنظرياته واستقى
منها الكثير كى يشكل عناصر فلسفته الفنونولوجية الوجودية ، ويتضح
هذا من دراسته للجسم والادراك الحسى والكوجيتو وغيرها من
الموضوعات ، ومن هنا لعب علم النفس دور المؤثر وميرلوبونتي المتأثر .
الا ان هذا لا يمثل الصورة كاملة ، فقد نظر ميرلوبونتي الى علم النفس
ذاته بنظرياته ومدارسة وراى فيها الغث والسمين ، فالبعض على حقي
والبعض على باطل ، وقد تكمل نظرية ما نظرية اخرى فنصل من خلال
الاثنين الى علم نفس سليم فى نظر ميرلوبونتي ، وهنا لعب ميرلوبونتي
دور المؤثر وعلم النفس المتأثر ، وذلك بفضل الاضافات التى قدمها
والتعديلات التى اوصى بها .

نقد شغل ميرلوبونتي كرسى الاستاذية فى التربية وعلم النفس فى
الفترة من ١٩٤٩ الى ١٩٥٢ . فاتيحت له الفرصة كى يعرض امام طلبته
آراء مفصلة فى علم النفس . ونذكر بعض موضوعات هذه المحاضرات :
المنهج فى علم نفس الطفل ، علوم الانسان والفنونولوجيا ، الجانب
النفسى والجانب الاجتماعى « Psychosociologie » للطفل ،
والوعى والكتساب اللغة ، الطفل من وجهة نظر البالغ ، العلاقات بين
الطفل والاخر كما يراها الطفل . . . وقد حاول ميرلوبونتي فى هذه
المحاضرات ان يربط الفلسفة بالمعرفة الموضوعية التى يقدمها العلم ،

واهتم بخاصة بالعلاقات التي تربط الفنونولوجيا بعلم النفس كما يتضح من مجموعة المحاضرات التي تتناول العلوم الانسانية والفنونولوجيا .

وإذا كان علم النفس يشكل جزءا هاما وحيويا من فلسفة ميرلوبونتي فان هذا يتضح بجلاء في كتابية « بنية السلوك » ، و « فنونولوجيا الادراك الحسى » . فقدم علم النفس الخلفية العلمية للتفكير في موضوعات الوعى والعالم والآخرين وما يربط بينهم من علاقات . ولقد قصد ميرلوبونتي في كتابيه ادخال الفنونولوجيا الوجودية كحل لمشكلات السلوك التي لم تستطع مدارس علم النفس بما فيها المدرسة الجشتالطية حلها . كما تناول ميرلوبونتي في بعض مقالات كتابه « المعنى واللامعنى » الرابطة التي تجمع الفلسفة وعلم النفس .

لقد حاول ميرلوبونتي في « بنية السلوك » بيان قصور الاجابات التي يعطيها علم نفس المعمل للمشكلة السلوك ، وذلك بالرغم من الوقائع التي تعرف عليها وسجلها . لقد تناول ميرلوبونتي الصورة التي ترسمها لنا المدارس الرئيسية في علم النفس التجريبي ، وبخاصة علم نفس الجشتالط والسلوكية واهتم باثبات أن الوقائع والمعطيات التي جمعها هذا العلم تكفى لمعارضة كل المذاهب التأويلية التي استقت منها السلوكية والنظرية الجشتالطية ضمنا او علنا . ان « بنية السلوك » تضع نفسها على مستوى الخبرة العلمية لا الطبيعية وتحاول جاهدة اثبات ان هذه الخبرة - اى مجموع الوقائع التي تشكل السلوك في ضوء البحث العلمى - لا تفهم داخل المناحى الأنطولوجية التي يتبناها العلم فجأة . وتتأسى « فنونولوجيا الادراك الحسى » على الخبرة الطبيعية الساذجة التي وضعها هوسرل في كتاباته المتأخرة . فاذا كان الكتاب يرجع كثيرا الى المعطيات التي يقدمها علم نفس المعمل أو السيكيوباتولوجى فذلك بهدف لقاء الضوء على الخبرة الطبيعية والتحضير لتاويلها ، فهي في نظر ميرلوبونتي تشكل الموضوع المهم (1) .

(1) Alphonse De Waelhens. Une philosophie de l'Ambiguïté. dans Merleau - Ponty . Structure du comportement. op . cit pp V-XV. p. XII - XIII.

لقد اعتبر ميرلوبونتي اذن علم النفس مدخلا يرتاد من خلاله آفاق المعرفة والأساليب المنهجية ، وقد قال فى صدد حديثه عن الادراك الحسى :

« اننا لا نستطيع ان نبدأ دون علم النفس ولم نكن لنستطيع ان نبدأ

بعلم النفس وحده » (١) .

أولا - هوسرل وعلم النفس :

اهتم ميرلوبونتي بموقف هوسرل من علم النفس باعتباره يمثل موقف الفنونولوجيا من علم النفس . ان الفيلسوف ولا شك مشروط بأسباب فسيولوجية ونفسية واجتماعية وتاريخية لا يستطيع ان يفصل عنها تماما . الا ان ميرلوبونتي يرى اننا نستطيع التقليل من آثار تطرف العلوم - المتمثلة فى علم نفس متطرف « » « Psychologisme » وعلم اجتماع متطرف « . . sociologisme » تاريخية « » « historicisme » والتي تنظر الى الانسان من الخارج - عن طريق كشف الشروط التاريخية والاجتماعية والنفسية التى تعتمد عليها . وتكون مهمة الفيلسوف حينئذ ان يستعيد الثقة واليقين ويفرق بين الحق والباطل . وقد رأى ميرلوبونتي فى موقف هوسرل مثالا على موقف الفيلسوف ازاء العلم مما دفعه الى الاهتمام بدراسة موقفه من علم النفس .

لقد اراد هوسرل استعادة المهمة التى يتعين على الفيلسوف تحمّل اعبائها . فعلى الفيلسوف فى ممارسته للفلسفة الا ينزلق الى التفكير كإنسان عادى بل عليه ان يبتعد خطوة الى الوراء ويفصل عن خبرته بالواقعة ، ولا يتناول شخصيته الامبريقية الا كاحتمال ، الا ان هذا فى الواقع لا يعنى انه يترك موقفه الواقعى . والرد الفنونولوجى الذى يتمثل فى تعليق مجموع التأكيدات الطبيعية لا يضعنا خارج الزمان : فالفنونولوجيا ليست علم الحقائق الخالدة بل هى علم كل الأزمان

(1) Merleau Ponty . Phénoménologie de la perception. op. cit . p. 77

« omni - temporel » أى تعميق الزمانية وليس تجاوزها ، والفلسفة ليست قفزة خارج الزمان أو نسقا نهائيا بل هي « توسط لا نهائى » .
« mediation infini » غير محدود ، يجرى فى « موقف حوار » .
والفيلسوف يعيش فى موقف ، ويحقق التجاوز الوحيد عن طريق علاقته بالآخر التى تتيح التوصل الى طهارة الفكر : فالذاتية المتعالية هي ذاتية متبادلة (1) .

ويجاهد هوسرل من أجل تحقيق علم متكامل دون التضحية بالعلم ولا يعلم النفس بصفة خاصة ، انه يبحث عن تحرير علم النفس المحصور داخل صعوبات منهجية ، لذا فقد طرح التساؤل التالى :

كيف نكتشف طريقا للمعرفة لا ينفصل عن الخبرة ويبقى بالرغم من ذلك فلسفيا ؟ وقد وجد الحل فى حدس الماهيات *l'intuition* وهو طريق للمعرفة يجمع بين الطابع *des essences* الواقعى للمعرفة النفسية وكرامة المعرفة الفلسفية . لقد تذبذب هوسرل فى البداية بين علم نفس متطرف وقضايا علم منطق متطرف *log icisme* .
الا انه قطع صلته بالاثنيين عن طريق نظرية فى « الرد الفنونولوجى » .
لقد حاول الرد ان يعلق العلاقات التلقائية بين الوعى والعالم ، ليس بغرض نفيها وانما من أجل فهمها . ويرتبط هذا الرد بكل من مظاهر العالم الخارجى وذات الانسان المتجسد الذى تبحث الفنونولوجيا عن معناه .
وبهذا التصور يميز هوسرل بين ذات متعالية وفاعل امبيريقى متجسد فى المكان والزمان .

وقد ظهر هذا التطور فى شكله الأول لدى هوسرل فى مرحلة « الأفكار » .
Ideen .
الا ان مزيد من التطور فى اتجاه اعمق قد تحقق من خلال المنهج الفنونولوجى . وقد حدد هوسرل فى اواخر

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie , op cit p. 10. o

حياته الهدف ولن يكون هو العثور على وعى يملك ما هو ضرورى لتأسيس
المساهيات فيما وراء الظواهر ، وانما الهدف هو العثور على ذات ملتزمة
من قبل بهذه الظواهر(١) .

ولما كان علم النفس هو علم الوقائع او علم الانسان داخل العالم
مستجيبا للمواقف من خلال مختلف أنواع السلوك ، فمن ثم هو لا يختلط
بالفنونولوجيا المتعالية . فان الفنونولوجيا المتعالية تتمثل فى ذلك
التفكير العام الذى يحاول توضيح كافة الموضوعات القصدية التى يستهدفها
الوعى ، كما يحاول تحديدها . ويعتبر علم النفس غير كاف كفسلفة ،
فهو وان كان يشارك فى المعنى العام ويتلقى مسلماته الواقعية عنه .
الا ان الذات الاميريقية جزء من العالم ، وهذا العالم لا يوجد الا امام
ذات متعالية . وحتى علم نفس الشكل اعتبره هوسرل غير كاف كفسلفة .
فحتى اذا تم ادراك الوعى ككل « » « *totalité* » الا انه يظل
ادراكا بطريقة الاشكال الطبيعية . ففى رأى هوسرل ان كافة نظريات
علم النفس لا تميز بين طريقة وجود الوعى وطريقة وجود الأشياء(٢) .

وانطلاقا من حماسه الفلسفى يستبعد هوسرل كلا من علم نفس
الشكل وعلم النفس الذرى *Psychologie atomistique*
فقد رأى انه يتعين الوصول الى المعنى الداخلى من خلال تحليل قصدى
وليس بواسطة الملاحظة البسيطة . وهكذا يظل الاستقراء ، وهو منهج
علم النفس ، اعمى اذا لم يتعرف على الوعى الذى يقوم بدراسته ،
فلكى نفهم الانسان علينا استكمال هذا الاستقراء بواسطة النظرة الداخلية
التي توضح الخبرة . ويمكن الحل فى رأى هوسرل فى علم نفس أيدتيكى ،
وهو علم نفس تأملى يتناول الموضوعات الأساسية فى علم النفس ،
ويستخرج من الخبرة المشتركة السابقة على العلم العديد من الوقائع ،
مثل مفاهيم الادراك الحسى والصورة والانفعال الا اننا يجب ان

(1) Ibid p. 11.

(2) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie op. cit. p. 144

نعطيها معنى متماسكا ذا قيمة كي نعرف ماذا تعنى الخبرات الخاصة بكل من الادراك الحسى والصورة والانفعال . وبهذا الشكل يتم فى رأى هوسرل الحفاظ على استقلالية علم النفس المعنى بالبحث فى الوقائع : فهو يظل مرتبطا بعلم نفس أيدتيكى يقوم من خلال التفكير فى الخبرة باستخلاص معناها (١) .

ويرى ميرلوبونتى اننا لابد ان نفهم العلاقة بين علم النفس والفنومولوجيا بطريقة شبيهة بالعلاقة بين الفيزياء والهندسة ، فلا بد من وجود الهندسة كى توجد الفيزياء ، وعلم النفس يعتمد على الفنومولوجيا من أجل منهجه . كما يشبه هوسرل تلك العلاقة بالعلاقة بين علم الاجتماع والاحصاء ، فالاحصاءات ليست علم اجتماع بعد وعليها ان تتصل بالوقائع الاجتماعى . وبالمثل لابد من الاتصال بالوقائع النفسى لفهم الدراسة الامبريقية فى علم النفس ، ولفهم الوقائع التى تحملها الينا هذه الدراسات (٢) .

وقد ظهرت اعتراضات على منهج هوسرل ونظيرته الى علم النفس ، ولكنها فى رأى ميرلوبونتى اعتراضات قابلة للنقاش والتنفيذ . لقد قيل ان علم النفس الأيدتيكى يمثل رجعة الى علم نفس الاستبطان *introspection* . وتم مقارنة هوسرل ببرجسون . ولكن فى الوقائع انه يستحيل قيام أى خلط بينهما . فان اكتشاف معنى عالم الحياة يقوم على التفكير ، أى على قدرة الذات على ان تجعل نفسها هدفا ثم تصل الى برهان نهائى حيث لا يتميز الوجود عن المظهر *tre et orranafitre* . لقد تحدث هوسرل عن الكوجيتو أى عن وعى مأخوذ فى تحوله النهائى حيث يظهر غير قابل للرد الى الأشياء الخارجية ، ويكون معطى لذاته فى دقة ، ويمثل أساس كل يقين . ووجود الوعى لا يتميز بالنسبة لهوسرل كما هو الحال لدى كافة

(1) Ibid p 145.

(2) Ibid

الديكارتيين ، عن الوعي بالوجود . والذات التي يتعين معرفتها هي الذات التي أمثلها أنا ، ويريد هوسرل استخدام هذا التقارب بين الانا والانا الذي يعرفه الكوجيتو ، ولا يمت هذا بالتفكير الديكارتى بأى صلة الى الاستبطان . فالاستبطان هو ادراك داخلى ، هو تسجيل لوقائع تحدث بالداخل ، وهو يعبر عن سلبية وعى ينظر الى نفسه وهو يحيا . وما نحن بصددده هو تفسير لأصل الادراكات الداخلية مثل تفسيرنا للادراكات الخارجية . ولا يوجد ما يحول دون اهتمام الفكر الفنومولوجى بالآخر ويسلوك اعتبر أنا شاهدا عليه .

وهكذا يدخل هوسرل فى « التأملات الديكارتية » مفهوم السلوك *Gebaren* ازاء الآخر . وعلم نفس القصدية الخالص الأصيل هو علم نفس الذاتية الخالصة المتبادلة . وقد لاحظ هوسرل ابتداء من عام ١٩١٠ إمكانية تحديد النفس عن طريق الذاتية المتبادلة ، ومن ثم يستحيل رد علم النفس الأيديتىكى الذى لا يهتم بالتمييز بين داخل وخارج الى الاستبطان(١) .

وقد ظهر اعتراض ثان يبدو ان هوسرل نفسه كان يستشرفه مما جعله يعدل افكاره فى الجزء الثانى من أعماله . ويقوم هذا الاعتراض على التساؤل التالى :

الا يحيل تقديم علم نفس أيديتىكى يحدد المقولات الأساسية للنفس علم النفس الى مجرد دراسة للتفاصيل ، وهل الخبرة الأيديتىكية ملائمة ؟ هل تحافظ على الخبرة وتمضى نحو العمومية . فى أعماله الأولى عرف هوسرل العلاقة بين علم النفس والفنومولوجيا بأنها مثل العلاقة بين تفسير المضمون وتفسير الشكل . فعلى سبيل المثال ننبئنا الفونولوجيا بالمكان بينما يحدد علم النفس المضامين الملموسة والمرئية التى أصل من خلالها الى ادراك المكان . وهنا يبدو ان الحدس الأيديتىكى يقدم المهم ولا يكون أمام

(1) *Ibis* p. 146.

علم النفس الابدىىى الاستقرائى سوى ان يبين فى الوجود ما سبق لعلم النفس الابدىىى ان حدده فى الماهية . وقد رآى هوسرل فى كتابات تالية ان علم النفس يحدد قوانين الظواهر بينما يقع على الفنونولوجيا مهام وصف الظواهر وفهمها . وقد اوضح هوسرل ان حدس الماهيات لابد ان يتيح معرفة الواقعى فى علاقته بالخبرة التى تحتفظ بمعناها ، كما يتيح معرفة بالعام او الشامل *universal* . ويقع على عاتق علم النفس الفنونولوجى توضيح كيفية ظهور الماهيات من خلال المسار السببى لىاة معينة(١) .

وقد حدث تطور فى فكر هوسرل لدرجة انه وصل الى القول بانه من الصعب اقامة تمييز واضح بين علم النفس الابدىىى وعلم نفس ابدىىى . وكما حقق جاليليو ماهية الشىء الفيزيىى عند دراسته لسقوط الاجسام فان كل فيزيائى قد ساهم فى تطوير الماهية ، وليست الفنونولوجيا سبابة بمفردها فى البحث فى الماهيات . والادراك الحسى هو اساس الماهية العامة *Wessens chau* باعتبارها استرجاعا فكريا او توضيحا لموضوع الخبرة . فمن الاساسى للماهية ان تعلم انها استرجاعية وتقع فى موقع متأخر ، ومن هنا نجد فكرة معرفة مباشرة ينكشف معناها عن طريق الماهية . ويؤدى هذا الى فكرة تطور مزدوج الفكر يحيط بالموضوع ولكن الماهية تستهدف الادراك الحسى باعتباره شىئا تفترضه . ويوجد فى اساس الماهية حدس للفرد يتعين ان يظهر ولا وجود للحدس اذا لم توجد الرؤية *Visibilité* (٢) .

لقد اصر هوسرل على وجود علاقة توازى بين علم النفس والفنونولوجيا ويقول فى هذا الصدد فى « افكار » : « ان كل ملاحظة ابدىىىة تحدث فى ناحية تقابلها ملاحظة ابدىىىة فى الجانب المقابل » .

(1) Ibid .

(2) Ibid p 147

وهو يعنى ان شرح أى مقولة تنتمى الى علم النفس الامبريقى التجريبي لابد أن تتفق مع مقولة ايديتيكية بشرط امكانية استخلاصها . ويشير هذا الراى لى هوسرل الى البعد تماما عن علم نفس ايديتيكي يعتمد على الفكر وحده لاعطاء مبادئ نفسية محتملة بما تتضمنه من حياة نفسية واقعية خاصة بنا كبشر . وتبدو الواقعية الانسانية هنا كنقطة ادراج للماهية العامة . فعن طريق وعى بنفسى كما انا أستطيع ادراك الماهيات ولا يتمايز بالتالى الممكن والواقعى (١) .

والواقع ان الموضوع المشترك بين وجهة نظر علم النفس ووجهة نظر الفنونولوجيا هو دائما الانسان . ونتيجة لذلك فان الصورة الامبريقية التى لدينا عن الانسان ، حتى لو كانت مكتسبة بسبب افتراضات علم النفس ، الا انها تجعل هذا العلم اذا تنبه لها يصفه ، يتوصل الى ان الانسان حامل للفكر وليس جزءا من العالم . وهكذا تتضح العلاقة التى تتخذ شكل تداخل او احتواء متبادل بين علم النفس والفنونولوجيا . وما لا شك فيه ان هوسرل كان واعيا بخطر تقديم تصور للماهية دون ركيزة فى الخبرة وكان لابد لمنطق الأشياء أن يقود هوسرل الى الاعتراف بوجود روابط اكثر عمقا بين الاستقراء والماهية العامة ، وتجانس بين علم النفس والفنونولوجيا (٢) .

لقد رفض هوسرل اذن مدارس علم النفس التى تطورت فى عصره بما فيها علم نفس الشكل ، بالرغم من ان الذين قاموا بتأسيسها كانوا من طلابه . فهو يرى اننا سواء ادركنا الوعى ككل او كذرات نفسية فان هذا لا يطرح اختلافا من حيث المبدأ ، وذلك ان فكرة الكل الموجودة لدى الجشتالطين تشير فى راي هوسرل الى شئ وليس وعيا .

لقد وجد ان نظرية الجشتالط كما هو الوضع بالنسبة لكافة

(1) Ibid p . 148

(2) Ibid .

اتجاهات علم النفس تجهل الأصالة الراديكالية للوعى ، وذلك بردها
الوعى الى ابنية تتميز لدى الجشتالط بأنها كلية ، ولكنها بالرغم من
ذلك تنتمى الى نسق يتضمن الأسباب والعامل الطبيعى والحدث .
لقد اعترف هوسرل ان جاليليو سبقه فى وضع ماهية الأشياء ولكنه
لم يرض أن يعترف ان نظرية الجشتالط فعلت نفس الشيء . علما بأن
النظرية الجشتالطية ترى ان لكل شيء معنى ، وكل ظاهرة نفسية موجهة
نحو معنى معين . وبهذا المنظور يكون علم نفس الشكل علما مؤسسا على
فكرة القصدية .

لقد وجد ميرلوبونتى حلا لموقف هوسرل يتمثل فى أولوية الادراك
الحسى . حقا لقد اعتبر هوسرل الادراك الحسى من أكثر مستويات الوعى
أصالة ، إلا انه لم يمثل سوى مرحلة واحدة فى بحث هوسرل الفنونولوجى
الذى يسير عبر مستويات الوعى من أدناها الى أعلاها . ويرى
ميرلوبونتى ان الفيلسوف فى مواجهته للادراك الحسى يتعلم الوصول
الى علاقة مع الوجود تتطلب القيام بتحليل جديد للفهم . فان الأبنية
الأساسية للادراك الحسى تؤثر على كافة مجموعات الخبرة العلمية
والخبرة التاملية الى درجة أن البحث فى الادراك الحسى يتضمن
مشكلة الوعى بشكل عام . وهنا تصبح فنونولوجياً الادراك الحسى هامة
وملحة ليس داخل الفنونولوجيا فحسب وانما كتعريف لها ايضا . لقد
رأى ميرلوبونتى ان الفلسفة التقليدية اساعت فهم موضوع الادراك الحسى
ومن هنا اتجه أول ما اتجه الى المجالات التى تناولته وهى الفسيولوجيا
وعلم النفس التجريبي (1) .

لقد اتجه ميرلوبونتى الى مجال علم النفس فى أول كتبه « بنية
السلوك » ويمكن اعتبار هذا الكتاب علما لنفس السلوك ، وهو احد
انواع تطبيق المنهج الفنونولوجى . وقد حاول فيه رد السلوك القائم

(1) Carr. op cit p 375

على الاستجابة كى يقيم أنواعا من السلوك الراقى . كما رد النظام
المادى والنظام الحيوى « *l'ordre physique et l'ordre vital* »
كى يقيم بنية النظام الانسانى كما هو موجود فى الوعى الادراكى ، وذلك
كحل جديد للمشكلة التقليدية الخاصة بالعلاقة بين العقل والجسم .
ويمثل الكتاب محاولة لتكوين وجهة نظر متماسكة يدخل فيها مكتسبات
النظريات الفيزيقية والنفسية ، كما انه طرح فيه ابتداء من مفاهيم
الشكل والبنية والنسق وصفا جديدا للموضوعية (١) .

ويعتبر « فنومولوجيا الادراك الحسى » احدى التطبيقات الهامة
للمنهج الفنومولوجى أيضا ، وذلك بطريقة ميرلوبونتى القائمة على أولوية
الادراك الحسى . وهو ينظر فيه الى الفنومولوجيا ليس فقط من جوانبها
المنهجية - تنفيذ الآراء التقليدية المسبقة والرجوع الى الظواهر - بل ينظر
أيضا الى نتائجها كإكتشاف جسم العالم المدرك للوجود فى ذاته
وللوجود فى العالم باعتبارها مجالات للبحث (٢) .

ثانيا - دراسة السلوك والمجال الفنومالى *Le champ phénoménal*

كى يشكل ميرلوبونتى وجهة نظره عن السلوك ويبحث فى الادراك
الحسى ، كان لابد أن يبدأ من علم النفس ، .أ دعاه الى النظر داخل
هذا العلم ليتبين الطريق الذى قطعه لتأويل السلوك .

١ - السلوكية :

تعتبر السلوكية فرعا من فروع الاتجاه الوضعى فى مجال علم
النفس ، ويقوم على الاعتقاد فى أن البحث النفس والاجتماعى يعتد
فى وصفه وتفسيره على الوقائع الملاحظة ، وبالتالي على السلوك
المادى للموضوعات التى يدرسها . وعلى هذا الأساس رفض

(1) Tilliette, op. cit , p. 20.

(2) Hassan Hanafi. L'exégèse de la phénoménologie . Le
Caire Dar Al - Fikr Al - Arabi, p. 157.

السلوكيون منهج الاستبطان » « introspection » القائم على ملاحظة الذات والذي ظل يحتل مكانه مرموقة في علم النفس التقليدي مدة طويلة ، باعتباره غير علمي ولا تخضع نتائجه للاختبار . وقد أكد السلوكيون في مواجهة ادعاء القائلين بالاستبطان بأن السلوك البشري لا يمكن فهمه الا اذا نظر إلى البشر باعتبارهم موضوعات طبيعية ، كما أكدوا على أن منهجهم يقوم على الخبرة وحدها ولذا دلتوا على فساد منهج الاستبطان (١) . ومن أبرز ممثلي هذه المدرسة وايطسن ونيل ميلر وسبنسر وتولمان وسكينر وآخرين .

ولقد بدأ هذا الاتجاه في أحيضان الفسيولوجيا ، إذ انه رأى في بداياته ، ان الفلسفة تأملية استبطانية ذاتية مما جعله يتجه الى البحث عن الموضوعية من خلال العلم . وعلم النفس الموضوعي لا بد أن ينظر الى الخارج وليس الداخل ، ويصل الى معرفة قابلة للتبادل عن طريق التوجه الى مظاهر جسمية . انه ينظر الى علم النفس باعتباره فسيولوجيا في الأساس ، ودراسة لإلجهاز العصبى يلعب دورا رائدا وعن طريق دراسته يمكن التوصل الى وظيفة العقل . ويضع هذا الاتجاه كهدف له التوصل الى قوانين . إذ انه يرى أن عليه مهمة اقامة معارف قابلة للتثبت وفي نفس الوقت تتجاوز خصوصية الحدث : فهو لا يقصد الخاص وإنما عمومية القوانين . علم النفس هو اذن علم نفس الجسم ويوجه نحو القضايا العامة (٢) .

وقد رأى علم النفس في هذه المرحلة ضرورة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ، مادام ينبغي الموضوعية . ذلك ان المناهج العلمية تهدف الى ادراج الوقائع تحت علاقات سببية .

(1) C. Kaufman. Methodology of the Social Sciences New York : The Humanity Press 1958 p. 149.

(2) Merleau Ponty Les Sciences de l'homme et la phenomenology. Bulletin de psychologie op. cit, p . 153

فيمثل الهدف فى الوصول الى علاقات بين نتيجة وسابقة لها
antécédent وهى علاقات بسيطة ، أبسط من العلاقات التى
تظهر فى خبرتنا . وعلى هذا قاموا بتطبيق التصورات المنهجية لكن من
ستيوارت مل وتين *Taine* . ويرى مل ان المنهج العلمى والتجريبى
فى انتخاب الوقائع التى تكشف عن الصلات الموجودة بين بعض الوقائع ،
فالعلم بالنسبة له هو نوع من تضييق الانتقاء ينكشف من خلاله نسيج
الظواهر . بينما يرى تين ان هدف الفيزياء هو الوصول الى نوع من
القانون المفرد الذى يلخص كل القوانين الأخرى ، وهدف المعرفة التجريبية
هو الوصول الى علم النفس لكشف هذه العلاقة الرئيسية والفريدة .
ويطبق هذا التصور على علم النفس لكشف العلاقات البسيطة للسببية
ورد المعقد الى البسيط . ويرتبط بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية ضرورة
ان يكون علم النفس كمياً ومن هنا ادركوا أهمية القياس واستبعاد
القيمة (١) .

وقد حدث تطور فيما بعد لهذه المناهج فقد نظر الى العلم لا باعتباره
تسجيلاً للوقائع على طريقة مل وانما باعتباره بناء من التصورات تسمح
بتنظيم الوقائع والربط بينها . مما ادى بعلم النفس الى مراجعة التناقض
بين امبريقية موضوعية من ناحية واستبطانية ذاتية من ناحية أخرى وتجاوز
الاختيار بينهما . كما لاحظ علماء النفس ان واقعة التوجه الى الجسم
والى الجهاز العصبى بالذات لفهم العقل خادعة . لذا فقد اتجه بأفلوف
كى يفسر عمل المخ الى استعارة معطيات من الفكرة التى لديه عن السلوك
كى يسقطها على الحركات الآلية للدماغ . فهو لم يلجأ الى علم نفس
موضوعى وانما فضل التوجه الى الظواهر ما دامت الفكرة التى يكونها
علم النفس عن الجسم تفترض منذ البداية تصور السلوك (٢) .

والتطور الثانى الذى طرأ على اتجاه علم النفس ، فى رأى

(1) Ibid .

(2) Ibid p. 134.

ميرلوبونتي هو مراجعة التناقض بين الفردى والعام . فقد بين جولدشتين ان دراسة فرد واحد دراسة دقيقة فى ظل علاقات عديدة وبالتبثيت عن طريق عيدة مجاور لا يقل دقة عن مقارنة اعداد كبيرة من الحالات . كما لم يعد علم النفس يقتصر فى بحثه على كشف العلاقات السببية الأكثر بساطة ، وهكذا تم تجاوز احد تصورات المنهجية العلمية التى ترجع الى منطق مل (١) .

وفى دراسة السلوكية لموضوع السلوك وضعت بعض الأهداف الرئيسية عرضها ميرلوبونتي عرضا نقديا . فالسلوكية تزعم انها ضد الاستبطان وضد الوعى باعتباره سلسلة من الحالات المنغلقة على نفسها . ويتمثل هدف السلوكية فى وضع الذات مع العالم ، وبالتحديد مع العالم الاجتماعى ، وبموضوع العلم فى رأيها هو السلوك باعتباره جدلا بين الفرد والعالم .

وقد رأى واطسن انه يمكن دراسة السلوك دون الرجوع الى الفسيولوجيا ، وذلك بالنظر اليه كتيار من النشاط *un courant d'activité* يتجه نحو المحيط الفيزيقي والاجتماعى كمصدر لبعض المعنى . ان هدفه يتجاوز الرد الى الفسيولوجى ، الا ان المواجهة بين الخارج والداخل سيطرت عليه مما جعله لا يستطيع ترجمة عمله الا فى شكل تحليل للظواهر العصبية . وفى النهاية توقف عند نظرية الاستجابات *réflexologie* حيث يعتبر السلوك سلسلة من الاستجابات المشروطة . فأصبحنا كما ندرس السلوك الحيوانى فى المتاهة ندرس الانسان فى المتاهة الاجتماعية ، فتقوم مجموعة من الشروط بتشكيل علاقاته داخل السياق الاجتماعى . وهكذا ادار واطسن ظهره لهدفه الأول ، فلم يعد النشاط هو الذى يفسر العلاقة بين وسط فيزيقي ووسط انسانى وانما هى السببية (٢) .

(1) Ibid .

(2) Ibid p. 155.

وقد انتهى ميرلوبونتي فى دراسته للسلوك المنعكس لى
الفسىولوجيين من اتباع واطسن الى استحالة التنبؤ بالاستجابات
ابتداء من الطبيعة الموضوعية للمثيرات وحدها . ففى الواقع أن الجسم
هو الذى يحدد المثيرات التى تؤثر عليه . وتكون السلسلة الخاصة
بكافة الاستجابات شكلا جشئالطيا متوازنا يتحكم فى العلاقة المتبادلة بين
المثير والاستجابة . وقد درس ميرلوبونتي بنفس الطريقة الأنماط الراقية
السلوك ابتداء من استجابات بافلوف الشرطية . وقد اتضحت ثغرات هذه
النظرية ، خاصة عندما سلطت دراسات جلب Goldstein وجولدشستين
Goldstein عن أصابات المخ وتعويضاته الضوء عليها (١) .

ان السلوكية تدعى انها تتمسك بالموضوعى ، الا ان فكرة السلوك
نفسها عند التحليل ، فيما يرى ميرلوبونتي ، تتعمق وتتضاعف ، فاننا
ندرك وجود اتجاه ما فى الداخلى ولكننا لا نستطيع كما بين جولدشتين
تعريف السلوك بواسطة أى حركة . فإى حركة للجسم ليست سلوكا ،
ومن هنا ضرورة عدم اخضاع الجسم لأى مثير : فلا يكفى أن نسجل
عدد الاستجابات كى نصل الى القانون الداخلى . كما ان علينا أن
نميز بين استجابة جغرافية وسلوك . فاذا كان لدينا ثلاثة فئران فى
متاهة وخرجوا منها جميعا ، فان استجاباتهم الجغرافية متطابقة .
ولكن تحليل او وصف سلوك الفئران الثلاثة يتيح التمييز بين سلوك
قائم على الاستثارة بالنسبة لاحدهما ، ويبحث عن طعام بالنسبة للثانى ،
والاستكشاف المجرى بالنسبة للثالث . وتعجز السلوكية عن إجراء مثل
هذا التمييز فقد وضع علم نفس الحيوان الحيوانات فى مواقف لم يظهر
فيها التمايز بينها . يتعين اذن من خلال واقعة الاستجابة معرفة معناها ،
أى البنية الداخلية للسلوك ، وذلك بالاستماعة بخصائصها الملاحظة (٢) .

(1) Spiegelberg , op . cit p . 453.

(2) Merleau - Ponty . Les Sciences de l'homme et la phéno-
ménologie dans Bulletin de psychologie , op . cit p 156

السلوكية تظن ، فيما يرى ميرلوبونتي ، انها تقع فى المحيط الجغرافى « entourage géographique » وتدرك السلوك من خلال المعطيات العلمية ، الا ان الواقع ان هذه المعطيات هى عناصر المحيط الانسانى ، بمعنى ان محيط السلوك ينتهى بان يتضمن العالم الجغرافى نفسه ، ولا يمكن فى اى حالة ان نقع بكليتنا فى عالم جغرافى فقط . لقد ظن الماركسيون انهم واجدون فى الواطنية حليفا ، الا ان فى الواقع ان السلوكية ابعد ما تكون عن الماركسية . فماركس يبين ان العلوم تعتبر مرحلة فى تطور التاريخ الانسانى وان بنيتها المعرفية توافق بنية المجتمع الذى تنشأ فيه ، ولا يوجد ما يسمى علوم فى ذاتها ، بينما السلوكية الواطنية ، فى رأى ميرلوبونتي ، تبدو كمادية آلية قائمة على تصور خاطىء للموضوعية العلمية . ان مثال الموضوعية وهم اذا تمثل فى تسجيل بسيط لمعطى خارجى ، ذلك ان العالم الخارجى لا يتم ادراكه الا ابتداء من موقف انسانى (1) .

ولما عجزت السلوكية عن استيعاب هذا المستوى الجديد الذى طرحه ميرلوبونتي لدراسة السلوك وهو المحيط الانسانى ، فقد اتجا الى المدرسة الجشتالطية ليرى ما اذا كان يوجد عندها حلا لعلم النفس الانسانى .

٢ - علم نفس الشكل او المدرسة الجشتالطية :

ترى المدرسة الجشتالطية او النظرية الجشتالطية كما يطلق عليها « Gestaltheorie » انه لا يمكن وصف الحدث سواء كان خبره او فعلا باعتباره مجموع احداث صغيرة مستقلة . ويسمى هذا الحدث جشتالط . « Gestalt » بالالمانية ويترجم الى شكل « forme » او بنية structure وقد ادخلت المدرسة الجشتالطية منخلورا جديدا لدراسة الوقائع النفسية .

(1) Ibid .

وقد نشأت الجشتالطية فى المانيا فى العقد الثانى من القرن العشرين كرد فعل على علم النفس الذرى atomistic ومؤسسيها هم فرتهير ... Max Wertheimer وكوهرل Wolfgang Kohler وكوفكا « ... » Kurt Koffka . ومع وجود النازية فى المانيا تركها اقطاب المدرسة الى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد اهتموا أساسا بمشكلات الادراك - ومن هنا اهتمام ميرلويونتى الكبير بهم - ثم انتقلوا للبحث فى مجالات التفكير والذاكرة والتعليم . ثم اتجهوا حديثا الى علم النفس الاجتهاعى وعلم نفس الفن ، كما اتصلوا ببعض جوانب المنطق والأخلاق .

ويرى الجشتالطيون ان أحداث الحياة العقلية تملك شكلا ومعنى وقيمة وهذه هى خصائها الرئيسية ، ولم يكن علم النفس البسائد يتضمن أى اشارة الى هذه النواحي . وتهدف هذه الدراسة الى التعرف على عناصر الخبرة وكذلك المثير الذى سببها ، يلى ذلك وصف للطريقة التى تجمعت بناء عليها هذه العناصر ، ويعتمدون فى ذلك على منهج الاستبطان التحليلى (١) . ويتخذ الجشتالطيون كنقطة بداية يقين الكليات المختبرة « the evidence of expenienced wholes » ويلاحظون ان التغيير فى نقطة واحدة من الكل المتماصك يخلق تغييرات. منظمة ، مما يشير الى وجود تحديد متبادل للأجزاء داخل الكل ، بالاضافة الى عمليات تفاعل تعتمد على العلاقات بين الأجزاء . علاوة على ذلك فان أجزاء الكل ما دانت تملك طابعا متدرجا فلا يمكن وصف بنيتها فى ضوء مجموع العلاقات (٢) .

وسلوك الكائن لا يتحدد على أساس سلوك عناصر هذا الكائن

(1) Solomon E. Ash Gestalt Theory , in **International Encyclopedia of Social Sciences** . op cit pp 158 - p 159

(2) Ibid p. 167

كل عنصر على حده ، وانما يتحدد على اساس سلوك الكل او البناء العام (١) .

قدم ميرلوبونتي منذ مؤلفه الاول « بنية السلوك » مفهوم الجشتالط (بمعنى الشكل او البنية) الذى يتجاوز التحليلات التى قدمتها كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية ، وهو يتجاوز بشكل خاص ثنائى الوعى والطبيعة التى كانت تفترضها النزعتان . ويشير مفهوم الشكل الى قدره الكائن الحى على العمل بطريقة بنوية وشاملة ، ويبين الترابط الدائم بين اجزائه الموجهة نحو تحقيق بعض الاهداف او المقاصد . ولا تعتبر البنيات « Gestalten » فى حد ذاتها اشياء تجريبية - باعتبارها علاقات بين اجزاء - ولا اشكالا للوعى - ما دامت ليست نتيجة للفكر (٢) . ولا يرد السلوك الى مجموع الاجزاء ولكنه يعبر عن بنية بدائية (٣) .

وقد عرض ميرلوبونتي فى سياق اعماله علم نفس الشكل ، وبرز آراء اقطابه من امثال كوهلر وكوفكا وجويوم Guillaume . الا انه بالرغم من اعجابه بمنهجه فى الدراسة الا انه وجد انه لم يذهب بعيدا بدرجة كافية ، وان النظرية التى يقدمها ما زالت نظرية طبيعية تقبل تفوق الظواهر الفيزيقية وتحكمها السببى فى الظواهر النفسية . وسوف نتبين فى الصفحات القادمة وجهة نظر ميرلوبونتي ازاء هذه المدرسة .

لقد رأى ميرلوبونتي ان هذا الاتجاه قد جاء بجديد وقلب ما يمكن

(١) مراد وهبة (محقق) يوسف مراد والمذهب التكاملى ، اعداد وتقديم د. مراد وهبة . القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، تقديم الكتاب ، ص ٨ .

(2) Merleau - Ponty. The Structure of Behavior p 127-8
Quoted in Spurling op cit p 14
Spurling . op cit p 14

(٣)

أن يسمى بالانطولوجيا الضمنية للعلم ، مما يستدعى منا مراجعة تصورنا للشروط والحدود الخاصة بالمعرفة العلمية . فيبين عمل كوهلر أن علينا أن نعيد تأسيس عالم ادراكنا وادراك الحيوان بما يحتويه من أصالة ومع ما يتضمنه من ارتباطات لا عقلية وفجوات . وإذا نجحنا فإن هذا يكون ابتداء من خبرتنا الانسانية بالحيوان . وعن طريق وصف منحني سلوكه كما يبدو لنا مع تمايزاته الكيفية وقد انتهى كوهلر الى ان علم النفس كى يكون علميا بحق فيتعين ألا يستبعد خبرتنا الانسانية بالحيوان باعتبارها انسانية الشكل ، والا يخضعها للتساؤلات التى تطرحها الخبرة الفيزيقية على الذرة أو على الحامض مثلا . فالى جانب العلاقات التى تخضع للقياس توجد علاقات اخرى حقيقية ، ومن هنا ضرورة اعادة تعريف تصورنا للموضوعى . وقد بين كوهلر كشرط للعلاقات بين مثير واستجابة وجود بنية معينة لعالم الحيوان وقد امتد هذا التصور الى علم الامراض النفسية « Psychopathologie » والى علم النفس العام . ويدعو كوهلر علماء النفس الى فهم السلوك حسب قانون تنظيمه الداخلى (1) .

والغريب فيما يرى ميرلوبونتي أنه لم يتم تأييد أو نقد ما جاء به كوهلر وزملاءه ، ويتصدى ميرلوبونتي لهذه المهمة . فبدلاً من أن ينتج عن علم نفس الشكل مراجعته للمنهج العلمى وللنموذج العلمى الذى حجب طويلاً واقعية الشكل ، اذ بنا نرى للأسف ان هذا الاتجاه لم يتطور إلا بقدر محدود يؤدي الى مجرد تنشيط لهذا المنهج .

ان الرجوع الى الوصف والاستعانة بالظواهر باعتبارها المصدر الشرعى للمعارف الانسانية يحول من حيث المبدأ دون التعامل مع الشكل كحقيقة ادنى أو مشتقة كما يحول دون احتفاظ العمليات الخطية والأحداث بالمزايا التى تقدمها لهم النزعة العلمية المتطرفة . الا ان مدرسة برلين -

(1) Merleau - Ponty. Sens et non - sens. op cit p 146 - 147

الجشفاطبية - تراجمت أمام هذه النتائج : لقد فضلت أن تؤكد - بواسطة فعل خالص من افعال الايمان - على أن كلية الظواهر تنتمي الى عالم الفيزياء . وذلك بالرجوع الى فيزياء وفسولوجيا أكثر تطورا ، لافهامنا كيف تعتمد الأشكال الأكثر تعقيدا ، فى التحليل الأخير ، على أكثر الأشكال بساطة . لقد أتجهت هذه المدرسة الى دراسة الأشكال التى تبدو ، فى ظل ظروف خارجية معطاة وبخاصة فى المعمل ، منتظمة الى حد ما ، أى دراسة الوظائف الحسية المجهولة « anonymes » لقد أرادت باى ثمن دقة الصياغات حتى لو تركت الأشكال الأكثر تعقيدا التى نهم الشخصية بأكملها تعتمد على الشروط الخارجية المعطاة . أن هذه الأشكال قد تكون أكثر صعوبة فى الكشف ولكنها أكثر قيمة لمعرفة السلوك الانسانى(١) .

لقد جاء علم نفس الإدراك *la psychologie de la perception* ليبدل السيكوفسيولوجيا « *Psychophysiology* » القديم الذى كان يحتل المركز فى البحوث النفسية . وفى الواقع ان دراسة الوظائف النفسية والرؤية (بالمعنى المجرى لرؤية الألوان أو المسافات أو المحيطات contours) عليها الا تغفل انواع السلوك الأكثر تعقيدا التى تضعنا فى علاقة ، لا مع المثيرات فحسب ، وإنما مع البشر الآخرين ومع المواقف الحيوية والاجتماعية . أن التحليل النفسى ، اذا تخلص من معتقداته الجامدة *dogmes* يمكن أن يكون الامتداد الطبيعى لعلم نفس الشكل فى رأى ميرلوبونتى(٢) .

ان ما لاحظته ميرلوبونتى من بعض أوجه القصور فى علم نفس الشكل لم يمنعه من رؤية النواحي الايجابية ، فنظرية الشكل تفتح الطريق أمام التفسير الصحيح ، وتجعل الفكر الفلسفى يتفادى السقوط فى التناقضات التقليدية بين وعى وطبيعة ، روح وجسم

(1) *Ibid* p. 149.

(1) *Ibid* .

entourage de وقد عبر كوفكا عن أهمية وجود محيط سلوكي
comportement. الى جانب المحيط الجغرافي «entourage géographique»
الثاني يتضمن حقائق فعالة يتحرك الفرد بداخلها بينما يتضمن الأول
حقائق فعالة يعتقد الفرد انه يتحرك بداخلها ، وهذا التمييز هام
فى كل الحالات مهما كان رأينا عن الوعي (١) . ويرى كوفكا انه يوجد
مجال للسلوك Champ psychologique بين المثير والاستجابة
تنظم بداخله الاتجاهات وتأخذ معنى . ومحيط السلوك هو الموقف ، هو
المثيرات عندما تتشكل وتكون رسما معنا ، اى عندما تنتظم وتتخذ لها
معنى او اتجاه . وقد انتهى كوفكا بالقول بان علم النفس هو معرفة
للبنىات الداخلية للسلوك (١) .

لقد اعلن كوفكا فى كتابه « مبادئ علم نفس الشكل » Principes de
la psychologie de la forme انه يقح على عاتقنا ان نضع
الأنظمة التى تنتمى الى الفنونمالي والجغرافى فى الوسط الوحيد
المشترك الذى نعرفه ، وهو العالم الفيزيقي . وبالتالى قام بتطوير
نظرية فيزيائية « Physiciste » ، وقد رأى ان على علم النفس
ان يكون فنومولوجيا من جهة ، اى يصف بنيات الخبرة المباشرة ،
وتفسيا من جهة أخرى ، بمعنى التخلّى عن نسق الظواهر المعاشة
لاكتشاف الظواهر الفسيولوجية التى تعتمد عليها . لابد أذن بجانب
التصورات الوصفية ان ندخل تصورات وظيفية fonctionnels
تختص بالظواهر الفيزيكية للجهاز العصبى . ويتيح مبدأ التماثل فى
الشكل isomorphisme الذى يضع الأشكال المعاشة
ككوار داخلى للأشكال الخارجية للعالم الفيزيقي مستعينا بأشكال
الجهاز العصبى ، يتيح القيام بربط الوصف والتفسير . ويرى فرتهايمر ان

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la
phénoménologie dans Bulletin de psychologie. Op. Cit, p 155

(2) Ibid, p 158.

الأشكال فى التحليل الأخير ، سواء معاشة أو معتمدة على أشكال الجهاز العصبى ، لا تتغير بالنسبة للوصف . فالوصف يتيح كشف الثراء فى الجانب النفسى . إلا أن الموضوع لا يكمن فى تعريف النسيج النفسى وإنما فى وصف البنيات ، ولا نستطيع الاعتماد على الأشكال الفيزيقية إلا إذا كانت متنوعة مثل أشكال المعالم الانسانى (١) .

ويتوازى مسار جويوم فى علم النفس مع مسار كوفكا ، فقد توجه فى البداية نحو نقطة انطلاق جشتالطيه وفنومولوجيه ، ثم رجع بسبب اهتمامه المنهجى إلى تصور فسيولوجى وفيزيائى . لقد رفض الاستبطان ، ورأى ان حالات الوعى ليست وقائع نفسية وإنما مؤشرات متغيرة القيمة خاصة بهذه الوقائع . كما أكد فى نفس الوقت على أنه لا توجد معرفة بالذات لا تتضمن اشارة الى موضوع خارجى فهو يرى ان خطأ الفنومولوجيا يكمن فى الاعتقاد باننا لا بد ان نعلق أفعالنا كى نصل الى علاقتنا بالعالم . وفى الواقع ان جويوم وقع فى سوء فهم ، فى رأى ميرلوبونتى ، ذلك أنه يعتقد ان الرد الفنومولوجى هو رد الى حالات الوعى ، وبهذا المعنى تصبح الفنومولوجيا عدما خالصا ، فانى إذا قطعت كل صلة لى بالعالم فلن يتبقى شيئا ، وعن طريق الانتقال من رد الى آخر سوف اصل الى انكار كل شيء . وفى الواقع ان تعليق الحكم لا يعترض سوى علاقتى العادية مع المعالم ، يوقفها كى يراها ويكشفها (٢) . وهو ما لم يراه ويفهمه جويوم .

لقد رأى ميرلوبونتى ان علم نفس الشكل قد أفصح عن الشكل أو البنية باعتبارها احد مكونات الوجود ، وطرح من خلالها للتساؤل التعاقب التقليدى ، « للوجود كشيء » و « الوجود كوعى » . لقد أدرك علم نفس الشكل ، بشكل جديد ، المعرفة الفلسفية باعتبارها لم

(1) Ibid p 160

(2) Ibid p. 161.

تعد متمثلة فى تفتيت المجموعات النمطية ، وانما تتمثل فى الاقتران بها عن طريق معاشتها(١) .

وعلى الرغم من اعتقاد ميرلوبونتي فى تفوق النظرية الجشتالطية وأهميتها بالنسبة لتأويل السلوك ، الا انه لم يتوقف عندها . لقد وجد ان محاولة جعل الظواهر تعتمد على أسباب فيزيقية هو بقايا لنزعه واقعية غير فلسفية . ويتمين على الفنونولوجيا السليمة للجشتالط ان تعتمد على دراسة الظواهر كما هى معطاة فى الخبرة ، دون الرجوع الى فروض خاصة بأصولها السببية . ولكن هذا لا يعنى رد السلوك الى مجرد ظاهرة للوعى . وهنا يستعين ميرلوبونتي بالمفهوم « وجود » *« existence »* كتعبير عن حدس بأن السلوك ليس مجرد سلوك فيزيقى ولا هو نفسى بشكل كامل وانما هى « طريقة للوجود » . وهكذا يكون الوجود معبرا عن نمط سابق على الوعى من انماط السلوك ، هو انتقال من الوجود فى ذاته الضخم الى الوجود لذاته الشفاف . وهكذا لا يقتصر الوجود على البشر فكل الكائنات الحية لها نوع من الوجود وان كان مختلفا عن الشكل الانسانى(٢) .

ويرى ميرلوبونتي ان الجشتالطية يرجوعها الى العامل الفسيولوجى أهملت العامل الاجتماعى ، ويتساءل اذا كان سلوكى يتم تفسيره بواسطة تحقق بعض الظواهر الفيزيقيه والكيمائية للبنية فى المخ فكيف اذن نفسر علاقتى بالمجتمع وبوسط تاريخى وثقافى ؟ .

ان العلاقة بين الفرد ووسطه الاجتماعى لا يمكن ادراكها الا فى مجال اصيل للسلوك ، بينما نجد لدى الجشتالطيين ان العامل الفسيولوجى قد حل مكان كل شئ ، وذلك بعد تراجعهم عن الموقف

(1) Merleau - Ponty . Sens et non - sens. op cit. p 150

(2) Spiegelberg op cit . 541.

المبدئى الذى كانوا قد اتخذوه . ويرى ميرلوبونتى ضرورة تخليهم عن هذه الاعتبارات (٢) .

٣ - تصور ميرلوبونتى للسلوك وللمجال الفنونالى :
يرى ميرلوبونتى ان السلوك ينبع من فلسفة للبنية ، فهو ليس بشئ -
او فكرة وبالتالي لا يرد الى الجانب الخارجى للسلوك ولا الى العلاقات
الخالصة للمفكر العقلى . ويعتمد كل هذا على الفلسفة التى تنشأ
فيها الفكرة .

ان أى فلسفة للشكل او البنية لابد ان تحترم الطابع الاصيل لثلاثة
انظمة او مجالات تظهرها دراسة السلوك هى : النظام الفيزيقي
ordre physique والنظام الحيوى *ordre vital* والنظام الانسانى
ordre humain وتعتبر الانظمة الثلاثة عن المادة والحياة والفكر .
والاختلاف بين الانظمة الثلاثة هو اختلاف بنوي ، ويعنى هذا انها
تمثل مختلف درجات التكامل بالنسبة للشكل الذى تتزايد فرديته تدريجيا .
لا يوجد اذن سوى عالم واحد هو عالم الأشكال ، والفلسفة التى تهتم
بذلك تهديم أى لجوء الى العلاقات السببية مثلما يفعل الاتجاه العقلى
القديم لبعوض ما ينقص فى التفسير الفيزيقي ، والا كنا بازاء فلسفة
مدعية عن الشكل (١) .

- ويتحدد النظام الفيزيقي بواسطة توازن العوامل الخارجية ،
ويتم تعريف الكيان الحيوى كتوازن يتم بواسطة عمليات دائرية او جدلية
بين العوامل بطريقة يتم تاويلها ، وقد رجع ميرلوبونتى فى هذا الى
كورت جولدشتين . ويصبح توازن الأشكال على المستوى الانسانى
معتسدا على مقاصد البشر . كما يعبر عنه العالم الثقافى ، انه يقوم
على القدرة على الاختيار وتغيير وجهة النظر والاهداف ، مادام لديه

(1) Merleau - Ponty : Les Sciences de l'homme et la phé-
noménologie, dans Bulletin de Psychologie , op cit p. 161.

(2) Tillette . op cit . p. 24

المقدرة على توجيه نفسه حسب الاحتمالات وعلى تجاوز المعانى المعطاه
أو حتى المعانى المختارة (١) .

وقد توصل ميرلوبونتي عن طريق وصف الفرد الفيزيقي أو العضوي
وما يحيط به الى قبول فكرة مؤداها ان العلاقات بين الفرد وما يحيط به
هى علاقة جدلية وليست ميكانيكية . ان الحركة الميكانيكية بالمعنى المحدد
أو المتسع هى تلك الحركة التى تقبل تحلل السبب والنتيجة الى عناصر
واقعية متناسبة مع بعضها البعض . فتتخذ علاقة التبعية أو الاعتماد
فى الأفعال الأولية اتجاه واحد : فالسبب هو الشرط الكافى والضرورى
للنتيجة منظورا اليها فى وجودها وطبيعتها . وحتى اذا تحدثنا عن حركة
متبادلة بين حدين فاننا نصل الى سلسلة من التحديدات ذات اتجاه واحد .
وعلى العكس من ذلك فان المثيرات الفيزيكية لا تؤثر على الجسم الا من
خلال اثاره استجابة شاملة تتغير كيفيا مع تغيرها الكمي ، وهى تلعب
بازاءه دور المواقف وليس دور الأسباب ، فالاستجابة تعتمد على
المعنى الحيوى للمثيرات أكثر مما تعتمد على خصائصها المادية . ومن هنا
تظهر علاقة معنى بين المتغيرات التى يعتمد عليها السلوك ، والسلوك
ذاته ، وهى علاقة أصيلة ، « . . » *intrinsèque* ولا نستطيع أن نحدد
الوقت الذى يؤثر فيه العالم على الجسم مادام تأثير هذه « الحركة »
يعبر عن القانون الداخلى للجسم . ففى نفس الوقت الذى يتحقق فيه
الجانب الخارجى المتبادل للمثيرات يتم تجاوز الجانب الخارجى
extériorité المتبادل بين الجسم وما يحيط به (٢) .

اننا لا نقيم من خلال حديثنا عن المعرفة وبالتالي عن الوعى
ميتافزيقا للطبيعة ، بل اننا نقصر فيها يرى ميرلوبونتي على توضيح
شكل العلاقات بين الوسط والجسم كما يعرفها العلم ذاته . فعين طريق

(1) Spiegelberg op cit p 543.

(2) Merleau ponty , La structure du comportement. op.
cit, p 174

اعتراف العلم البيولوجى بأن اشكال السلوك لها اتجاه وتعتمد على المعنى الحيوى للمواقف فانه يمتنع من النظر اليها كاشياء فى ذاتها توجد فى ماديتها داخل الجهاز العصبى او الجسم ، بل اصبح العلم يرى فيها جدلا متجمدا ينتشر فى وسط مباطن له . ليس الموضوع اذن هو رجوع الى نوع من انواع النزعة الحيوية Vitalisme و الاجيائية animisme ، وانما هو مجرد اكتشاف ان موضوع البيولوجيا لا يقبل التفكيك فيه دون وحدات المعنى التى يجدها الوعى بداخله ويراها تنمو . ويقول هيجل : « ان عقل الطبيعة هو عقل مختبىء » . وهو لا يظهر فى صورة العقل ، انه يقف فقط بازاء العقل الذى يعرفه : هو عقل فى ذاته وليس من اجل ذاته « (1) » .

وهكذا يدخل الوعى . . وما الحياة التى تحدثنا عنها فى رأى ميرلوبونتي سوى وعى بالحياة . ولم تكن طبيعة الجسم لتقبل التفكير فيها دون هذه الوحدة الداخلية للمعنى التى تميز حركة ما ضمن مجموعة حركات . واذا تابعا الوصف من موقع « ملاحظ اجنبى » وتناولنا النظام او النسق الانسانى فاننا لن نرى فى البداية سوى انتاج بنيات جديدة . فاذا كانت الحياة هى ظهور « داخل » معين . . . un intérieur فى الخارج فان الوعى فى البداية لن يكون سوى اسقاط لوسط جديد داخل العالم ، وسط لا يرد الى السابق ، وليست الانسانية الا نوعا جديدا من الأنواع الحيوانية . . . وبينما يتوازن النظام الفيزيقي آزاء القوى المحيطة ويجد الجسم الحيوانى وسطا ثابتا يتوئم فيه مع الحاجة والغريزة بما تحمله من قبله *apriori* ، فان العمل الانسانى يفتح جدلا ثالثا مادام يقوم باسقاط موضوعات قابلة للاستخدام - مثل

(1) Hegel , Jenser Logik ed . Lasso p. 113 Cf. Hypolite, Vie et Prise de conscience de la vie dans la philosophie Hégélienne d'Iena . Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier 1938 p. 7 Cité par Merleau - Ponty. La Structure du Comportement p. 171

الملابس أو المتفردة أو الحديقة - بين الانسان والمثيرات الفيزيائية
الكيميائية ، وكذلك موضوعات ثقافية - الكتاب أو الآلة الموسيقية
أو اللغة ، وتشكل هذه الموضوعات الوسط الخاص بالانسان وتساعد
على ظهور دوائر جديدة للسلوك (١) .

كل نظام أو نسق من الأنظمة الثلاث الفيزيقي والحيوي والانسانى
لا يشكل نسيجاً جديداً ، لذا فانه يدرك كاعادة جديدة للبنية السابقة .
لقد أعلن ميرلوبونتي ان السلوك له بنية ويعنى بهذا أن السلوك ذاته
هو بنية وانه مشوب فى نفس الوقت بالمفاسد والمعان (٢) .

لقد اعترفت الفيزياء بقصور تحديداتها وطالبت بنفسها بتعديل
التصورات النخالصة التى ادخلتها . والجسم بدوره يواجه التحليل
الفيزيائى والكيمائى ليس بسبب صعوبات ترجع الى تعقد الموضوع
وانما تنجم الصعوبة من حيث المبدأ عن تناول كائن له معنى ، وهكذا
اثير بشكل اكثر عمومية فكرة عالم للفكر . او عالم للقيم حيث تتواجه وتتصالح
كافة انماط الحياة المفكرة . وكما ان الطبيعة ليست بذاتها هندسية ،
وان كانت تبدو كذلك امام ملاحظ حريص على التمسك بالمعطيات العيانية ،
كذلك المجتمع الانسانى ليس جماعة من العقول المفكرة . ان الخبرة
بالتشوش أو العماء يدعوننا الى رؤية العقلانية من خلال منظور تاريخى
والى البحث عن فلسفة تجعلنا نفهم انبثاق العقل فى عالم لم يصنعه ،
واتعداد البنية التحتية الحيوية التى بدونها يفرغ كل من العقل والحرية
ويتحلا . ولن نقول ان الادراك الحسى هو علم مبتدأ وانما عكسيا نقول
ان العلم التقليدى هو ادراك ينسب مصادره ويظن نفسه مكتملا . يتمثل
اذن اول عمل فلسفى ، فى رأى ميرلوبونتي ، فى الرجوع الى العالم
المعاش عبر العالم الموضوعى ، فمن خلاله نفهم حقوق وحدود العالم

(1) Merleau - Ponty. La structure du comportement . op cit
p 175

(2) Tilliette, op. cit p 25

الموضوعى ، كما نستطيع ان نرد الى الشيء شكله الواقعى والى الكيانات
طريقتها الخاصة للتعامل مع العالم والى الذاتية تاصلها التاريخى ، وان
نجد فى الظواهر طبقة الخبرة الحية التى من خلالها نجد الاشياء
والآخرين وتسق « الانا والآخر والاشياء » فى حالته الناشئة ، وأخيرا
نستطيع ان نوقف الادراك الحسى (١) .

وقد اعتبر ميرلوبونتي هذا المجال هو المجال الفينومينالى
champ phénoménal وهو ليس عالما داخليا ، كما ان الظاهرة ليست
حالة من حالات الوعى أو واقعة نفسية ، وخبرة الظواهر ليست استبطانا
أو حدسا بالمعنى البرجسونى . لم يعد المباشر اذن هو الانطباع أو الموضوع
الذى يكون شيئا واحدا مع الذات وإنما أصبح هو المعنى والبنية والترتيب
التلقائى للأجزاء ويمكن أن نقول ان الاستبطان فى رجوعه الى ما به
من التلقائية يتمثل هو أيضا فى توضيح المعنى المبطن للسلوك وإذا
كانت ماهية الوعى تتمثل فى نسيان ظواهره الخاصة وتجعل من الممكن
تأسيس الأشياء ، فان هذا النسيان ليس مجرد غياب شيء يمكن للوعى
أن يجعله حاضرا ، بعبارة أخرى أن الوعى لا يمكن أن ينسى الظواهر
الا أنه قادر أيضا على استدعائها ، وهو لا يهملها لصالح الأشياء الا لأنه
هو ذاته مهد *le berceau* الأشياء . ان خبرة الظواهر هى
التوضيح أو الكشف عن الحياة السابقة على العلم الخاصة بالوعى ،
الذى بمقدوره أن يعطى معنى كاملا لعمليات العلم (٢) .

وأهمية علم النفس ترجع الى كونه نقطة بداية للبحث فى الادراك

(1) Merleau - Ponty. *Phénoménologie de perception*, op. cit

(2) Ibid p. 142.

الحسى (*) . ويرى ميرلوبونتي أننا إذا لم نفعل ذلك لم نكن لفهم معنى المشكلة اليتعالية لأننا لن نكون قادرين على أن نتابع منهجيا المسار الذى يبدأ من الموقف الطبيعى . من هنا أهمية المجال الفنونالى إذا كنا نريد أن نبتعد عن موقف الفلسفة التأملية التى تضعنا فى بعد متعال نفترض أنه معطى للابد ، ونكون قد لغفلنا هكذا المشكلة الحقيقية للتأسيس . وهكذا علينا أن نبدأ من الوصف النفسى مشيرين الى أنه إذا تخلص من كل نزعة نفسية متطرفة فإنه يمكن أن يتحول الى منهج فلسفى ... وتفترض الخبرة فلسفة ، كما ان الفلسفة هى خبرة تم توضيحها (1) .

ثالثا - بعض أمثلة من مساهمات ميرلوبونتي فى علم النفس :

١ - علم نفس الطفل :

اهتم ميرلوبونتي بدراسة علم نفس الطفل ، وقد تناول الطفل من زوايا مختلفة لن يتسع المجال لعرضها هنا ، وسنكتفى بالتعرف على وجوبه نظره لآراء المنهج فى علم نفس الطفل . لقد رأى ميرلوبونتي أن موضوع الدراسة فى علم نفس الطفل ، كما هو الحال فى علم نفس المرأة وعلم نفس الانسان البدائى ، مختلف فى طبيعته عن طبيعة الملاحظ الذى يقوم بالدراسة ، مما يشكل صعوبة امام ادراك الموضوع كما هو . فعند توجيه الملاحظة الى طفل معين فمن الصعب أن نستبعد من سلوك الطفل ما ينتمى الى وجودنا كاشخاص بالغين . ومن هنا نقول أننا عندما نكون بصدد علاقة بين بالغ وطفل فنحن لا نصف طبيعة الطفل وإنما العلاقة بين الطفل والبالغ . ان الاختلاف بين الملاحظ والطفل يفوق الاختلاف القائم بين الملاحظ والمرأة أو الملاحظ والانسان البدائى ،

(*) وهو ما قد تبيناه فى معالجتنا لعناصر الفنونولوجيا الوجودية

فى الفصل الثالث من الباب الأول .

(1) Ibid, p. 70 - 71.

ذلك ان. الطفل يستجيب لموقفنا. ازاءه بدرجة من السرعة. تجعلنا لا نلاحظ التغيير الذى. طرا على استجابته لوجودنا كبالغين . لذا فقد انتهى ميرلوبونتي الى القول باننا لا نصف طبيعة الطفل ذاته ، وانما نحن نقوم بوصف العلاقة بين الطفل ووجود آخر لم يعد طفلا . هى علاقة تترجم الطريقة التى يتم بها ادراك الطفل فى مجتمعنا (1) .

ويلاحظ ميرلوبونتي انه يوجد منهجان لدراسة الطفل .، اما باعتبار الطفل وجوداً غير أساسى ، وهو الموقف القديم ، ان باعتباره مركز الأسرة . وفى الحالتين لا يكون موقف الطفل سعيدا . فيتعين الا يكون موقفنا من الطفل ناجما عن صدماتنا الخاصة . فهو ليس موجودا كى يكون ترياقا لآلامنا الشخصية ، وانما يعيش الطفل لحسابه . ففى علم نفس الطفل نجد اما مبالغة فى تقدير الموضوع او تراجعاً فى هذا التقدير . فمن النادر فى خبرتنا أن نحيا علاقة تساوى . فالأخر يبدو لنا اما أقوى منا. او اضعف(٢) .

ويضع ميرلوبونتي مجموعة قواعد تنظم العلاقة بين الطفل والبالغ يرى انه يتعين ان تتوافر فى علم نفس الطفل . ففى البداية علينا الا نجهد « موقف الطفولة la condition d'enfance باعتباره عقلية طفولية ، بعبارة أخرى ننظر الى الطفل باعتباره غير مشارك فى الحياة الانسانية . فاذا كان من الأصوب ان نتعرف على أصالة العقلية الطفولية فيتعين الا نجمدها فى شكل بنية عقلية تظهر معتمة امامنا نحن البالغين . ويرفض ميرلوبونتي كقاعدة ثانية انسحاب البالغ من تعليم الطفل ، فان التعليم الذى يقوم على ترك الطفل لقدراته ليس بأفضل من التعليم الاستبدادى . فالطفل يعجز عن اكتساب تقنيات الحياة

(1) Merleau - ponty, Méthode en psychologie de l'enfant dans Bulletin de psychologie op. cit pp 109 - 140 p 109

(2) Ibid , p 110.

إذا ترك لذاته أو إذا خضع لمعلميه . أن وجود البالغ هام ، ووجود
عض الصراعات بين الطفل والبالغ قد يكون له قيمته فى تكوين الطفل .

ويركز ميرلوبونتي فى المستوى الثالث على طريقة ادخال الطفل
فى التراث الثقافى . ان النظام السقراطى (القائم على العثور على
كل شىء بواسطة الأفكار الصادرة عن الأطفال) لم يعطى نتائج ذات
بال فى التعليم الثانوى ، بل أدى الى تباطؤ فى التقدم والى توقف .
ففى الواقع أن الأطفال يتعلمون عن طريق محاكاة طريقة حديث وتفكير
مدرسيهم . ومن هنا نجدهم لا يدخلون فى التراث الثقافى بواسطة
وسائل للذكاء فحسب وإنما أيضا بواسطة وسائل لتقليد البالغين (١) .

وكى نصوغ معرفة دقيقة علمية للطفل علينا الا ننظر الى علم النفس
على أنه مجرد تسجيل لوقائع ، ذلك ان عالم النفس الذى يحاول ان
يكون دقيقا سيكون لديه تصورا للحياة يؤثر به على الطفل دون أن يكون
واعيا بذلك . ومن هنا فان علم النفس لا يمكن أن يكون مجرد تسجيل
لما يقوله أو يفعله الطفل ، والواقعة التاريخية ليست بأهمية المعنى ،
فالمعنى وحده له قيمة . ومن هنا أهمية التركيز على الواقعة الكيفية
فنهى أصيلة ولا بد من إعادة بناؤها . ولا بد بالاضافة الى ما سبق تصحيح
اليوعى الموجود لدينا عن الطفل لأنه خادع بالطبيعة .

لقد بين كل من ماركس وفرويد كيف يكون من الأساسى ان يخطأ
الوعى . بالنسبة لماركس ، من الطبيعى لوعينا أن يجهل العلاقات
الاجتماعية والاقتصادية التى تتسبب فى تطور العالم . فمن الطبيعى ان
ندرك الانسان فى شكل صورته المتمثلة فى الطبقة التى ننتمى اليها .
ومن ثم ينظر وعينا الى ما ينتمى الى التاريخ باعتبارها ملامح الطبيعة
الانسانية . أما بالنسبة لفرويد فان معنى سلوك الانسان مختفى
أمام الدارس . فالاشياء ليست كما تبدو أمامنا ، ويعطى مثالين على ذلك :

(1) Ibid.

الغيرة والحداد . فالرجل يغار من منافسة لحب هذا المنافس
لزوجته ، هذا هو الظاهر ، ولكن الواقع بالنسبة لفرويد مختلف ،
هو ارتباط من يشعر بالغيرة بمنافسه . أما في الجداد فان سلوك
الحزن يحمل في رآية تحاملا على المتوفى ذاته (١) .

ويتساءل ميلوبونتي لماذا يرى كل من ماركس وفرويد ان معنى
السلوك غير ظاهر ؟ بالنسبة لماركس فان البورجوازي يرى الاشياء
من خلال العقل البورجوازي لأنه ينتمى الى هذه الطبقة التاريخية .
ويتساءل ميلوبونتي من جديد : لماذا في حالة الغيرة التي ذكرها فرويد
يتم النظر الى الغيرة باعتبارها اشتها للمائل *homosexuality*
لماذا يقرب البحث العلمي المظاهر ، وقد رأى فرويد ان سبب ذلك هو
اننا لا نعرف انفسنا بطريقة الانعكاس *de façon reflexible*
وكل ما نحن عليه نراه في الآخر عن طريق الاسقاط.(٢) .

أما ميلوبونتي فيرى اننا كى نعلم الظاهرة علينا ان نتراجع ،
وهو ما لا نستطيع ان نفعله ازاء انفسنا اننا بالنسبة لأنفسنا
نشكل أرضية او خلفية ، ولكى نتقدم المعرفة وكى توجد معرفة علمية
« للآخر » فيتعين ان نتحول الأرضية او الخلفية الى شكل *figure*
وعليها ان نكف عن اعتبار ما ينتج عنا راجع الى القدر ... *fatum* .
وبالنسبة للعلاقة بين البالغ والطفل فيجب ان تقام ، لا على اساس
النظر الى الطفل من وجهة نظرنا ، او من خلال وجهة للنظر مخالفة
لوجهة نظرنا ، وإنما علينا ان نتراجع بازاء دورنا العادي ، وعليها ان
نوقف تلقائيتنا ، وهو ما قال به مورينو بالنسبة للسيكودراما (عندما
يدرك الفرد موقفه عن طريق تمثيل موقف غير واقعي) (٣) .

(1) Ibid p. 112

(2) Ibid p 113

(3) Ibid .

ان دراسة الطفل تتطلب تشكيل دينامية شخصية متبادلة
dynamique interpersonnelle ، ولا يكفى الاحتفاظ بسمات
ذات طبيعة طفولية . ولتحقيق هذا المبدأ العام ، علينا فيما يرى
ميرلوبونتي الاهتمام بنقطتين : النقطة الأولى تتمثل فى الكف عن الحديث
عن « طبيعة » *nature* للطفل ، فعلم نفس الطفل لا يمثل التطور
ابتداء من طبيعة سرية . بالنسبة لفرويد هناك تحديد لشكل
البنزة الجنسية فى لحظة معينة فى ضوء أشكال مختلفة للمكانة يتخذها
الطفل فى السياق العائلى . والبنزة الجنسية لدى البالغ فيها تجاوز
لهذه الأشكال . فعقب الولادة يطرح التساؤل : ذكر ام أنثى ، ومعنى هذا
اننا نتحدث منذ البداية عن فرد يقع فى مجال للقوة يمثل فى كل لحظة
بالنسبة للطفل طابعا معينا للذكورة او الأنوثة ، ويخضع الطفل هنا
لاتجاهات عدة تتنازع . والنقطة الثانية لتحقيق المبدأ العام تتمثل فى
ضرورة نقد الواقعى ، فهذا الفكر يقطع ويفصل ويميز بين خارج وداخل
بين موقف وأجابة ويتعين أن يبنى علم نفس الطفل من خلال موقف
النسبية . فهناك استخدام سيء لفكرة الموضوعية فالفكر المصطبغ
بالموضوعية ينتقص من واقعية حياة الطفل . كما أن التصور الذرى
la conception atomistique مستحيل (1) .

٢ - الاحساس وارتباطه بالادراك الحسى :

لقد أراد ميرلوبونتي أن يرجع الى الظواهر المدركة للعالم أى ظواهر
عالم الحياة *lebenswelt* ويتحرر من قيود التحيزات التقليدية
التي تتمثل فى نزعة تجريبية من ناحية ونزعة عقلية من ناحية أخرى .
ولذا: تعرض للاحساس . . *sensation* واننا لنجد فى اللغة فكرة
الاحساس تبدو مباشرة وواضحة . فانا أشعر بالأحمر والأزرق بالساخن
والبارد . الا اننا نجد انها من اكثر الأفكار غموضا وان التحليلات التقليدية

(1) Ibid , p. 113 - 114

- عندما تستخدمها فان ذلك يتم بسبب اغفالها لظاهرة الادراك الحسى
- وقد اعتبر ميرلوبونتي هذه الفكرة موجودة فى جذور كل مشكلة نظرية

وقد بين ميرلوبونتي منذ البداية أنه يعنى بالاحساس الطريقة التى
 انشأ بها وخبرة بحالة أجد نفسى فيها . ويوضح اللون الرمادى الذى
 يحيط بى من كل جانب عند اغلاقى لعيناي وصوت شبه النوم الذى
 أشعر به فى رأسى الاحساس الخالص ، فأنا احس حينما أنسجم من
 الشئ المحسوس وحينما لا يكون له مكانا فى العالم الموضوعى ، وحينما
 لا يعنى أى شئ بالنسبة لى . وهو اعتراف بأن علينا أن نبحث عن
 الاحساس خارج أى مضمون له صفة معينة ، فكى يتميز الاحمر والاخضر
 أمامى باعتبارهما لونين. لابد أن يشكلا لوحة « un tableau »
 حتى بدون تحديد دقيق للمكان ، ومن هنا يكفا عن كونها ذاتى .
 ويصبح الاحساس الخالص اختبار « لصدمة » غير محددة وفورية ودقيقة .
 الا ان هذا الاحساس الخالص لا يوجد فى أى مكان من الخبرة ،
 وبسط الادراكات الحسية الفعلية مثل التى نجدها لدى الحيوانات
 كالقردة والدجاج تقوم على العلاقات وليست على التعبيرات المطلقة (١) .

ولكى يبقى أن نتساءل لماذا نظن أننا نملك الحق فى تمييز طبقة
 من الانطباعات « impressions » داخل الخبرة الادراكية . فمثلا اذا
 كنا بصدد بقعة بيضاء على سطح مستوى فان كل نقطة من نقاط البقعة
 لها وظيفة معينة تجعل منها شكلا من الأشكال . ولون الشكل يكثر
 كثافة من لون الخلفية ، وحواف البقعة تنتمى اليها ولكنها لا تنفصل عن
 الخلفية وتبدو البقعة كما لو كانت موضوعة على الخلفية ولا تعترض
 طريقها . ان كل جزء يعلن أكثر مما يحتوى ويمتلىء هذا الادراك الأولى منذ

(1) Maurice Merleau-Ponty . La structure du comportement
 p 142 et suivantes , cité par Merleau - Ponty, phénoménologie de
 la perception op cit p 9

البداية بالمعنى . ولكن اذا لم نحس بالشكل والخلفية كجملة *ensemble* فلا يد ان نحس بهما فى كل نقطة فيهما . الا أننا نكون قد اغفلنا هكذا واقعة ان كل نقطة بدورها لا يمكن ادراكها الا كشكل على خلفية ما . وعندما تنبئنا النظرية الجشتالطية ان الشكل على الخلفية هو اكثر المعطيات الحسية بساطة فان هذا لا يشكل احدى الخصائص المحتملة للادراك الحسى الفعلى التى تتركنا أحرارا فى ادخال فكرة الانطباع داخل تحليل مثالى ، ويمثل هذا تعريفا للظاهرة الادراكية الذى لا نستطيع بدونه وصف الظاهرة بانها ادراك حسى . « فالشئ » المدرك يوجد دائما وسط شئ آخر ، ويشكل دائما جزءا من « مجال » . ان بنية الادراك الحسى الفعال تستطبع وحدها ان تعلمنا ما هو الادراك . ويعتبر الانطباع الخالص موضوعا غير قابل للعثور عليه وغير قابل للادراك ، وبالتالي غير قابل ان يكون موضوعا للتفكير ك لحظة من لحظات الادراك ، واذا كنا ندخله فذلك كى ننسى الخبرة الادراكية بدلا من ان نقننه لها ، وذلك لصالح الشئ موضوع الادراك (١) .

ويتجه ميرلوبونتي بعد ذلك الى التخلي عن تعريف الاحساس بواسطة الانطباع الخالص ويتجه وجهة اخرى . فاذا كنا نرى معنى ان يكون لدينا اللون أو ضوء ، وان نسمع معنى ان يكون لدينا اصوات فان نحس معنى ان يكون لدينا صفات ... ولكى نعرف ما هو الاحساس لا يكفى ان نكون رأينا الأحمر أو سمعنا صوت معين - فالأحمر والأخضر ليسا باحساسات « sensations » وإنما هي أشياء حاسة *des sensibles* والصفة *la qualité* ليست عنصرا من عناصر الوعى وإنما هي خاصية من خصائص الشئ . وبدلا من ان

(1) Merleau - Ponty phenomenologie de la perception op cit

p 9 - 10

تقدم لنا وسيلة بسيطة لمعرفة الاحساسات ، اذا ما اخذناها داخل الخبرة التى نتم عنها ، فانها تقدم نفس ثراء وغموض الشيء أو المنظر الادراكى بأكمله . فهذه البقعة الحمراء التى اراها على البساط ليست حمراء الا اذا وضعنا فى اعتبارنا ان ظلا ما يقوم باجتيازها ، ولا تظهر صفتها الا بالنسبة لألعاب الضوء وبالتالي عندما تكون ازاء عنصر من عناصر شكل مكافئ . فاللون لا يتحدد الا اذا ما امتد على سطح ما ، والسطح الصغير جدا لا يصلح كى ننسب له صفة . ويكشف التحليل داخل كل صفة عن معان يتسكنها . انقول اذن اننا بصدد صفات لخبرتنا الفعالة تغطيها معرفة كاملة ، واننا نحفظ بحق ادراك صفة خالصة تصف الاحساس الخالص ؟ الا اننا رأينا الآن ان هذا الاحساس الخالص ليس سوى عدم احساس . والبرهنة على الاحساس لا يتأسس على وجود الوعى وانما على افتراض العالم . اننا نعتقد اننا نعلم جيدا ما هى « الرؤية » ، وما هو « السمع » ، وما هو « الاحساس » ، ذلك ان الادراك الحسى قد اعطانا منذ الأزل موضوعات ملونة أو تصدر اصواتا .

وعندما نريد تحليل تلك الموضوعات فاننا ننقلها الى الوعى . واننا لنرتكب هكذا خطأ يسميه علماء النفس « الخبرة الخطأ » *l'expérience erreur* . اى اننا نفترض وجود اشياء داخل الوعى نعلم انها موجودة فى الاشياء ، فنحن ماخوذون فى العالم ولا نستطيع الانفصال عنه كى ننقل الى وعى بالعالم . فاذا استطعنا ذلك لكان بوسعنا ان نرى اننا لا نشعر بالصفة مباشرة وان كل وعى هو وعى بشىء ما . وهذا « الشيء » ليس بالضرورة موضوعا يمكن التعرف عليه . ويوجد طريقتان للوقوع فى الخطأ ازاء الصفة الاولى ان نجعلها عنصرا من عناصر الوعى ، وهكذا نعاملها كاتطباع اخرس بالرغم من انها تملك دائها معنى ما ؟ والطريقة الثانية ان نعتقد ان هذا المعنى وهذا الشيء مليئان ومحددان ازاء الصفة . والخطأ الثانى يأتى كالخطأ الأول من تحيز للعالم (1) .

(1) Ibid , p 10 - 11

ان الصراع بين الاتجاهات التقليدية يستمد أساسه من سلسلة من الإدراكات الخاطئة تبدأ مع فكرة الاحساس ، وذلك بالرغم من اختلاف افتراضات وأدلة كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية والمدرسة النقدية المتأخرة (١) . ان النزعة التجريبية التي تضم التجريبيين الانجليز والسلوكيين تذهب الى القول بأن كافة الخبرات أو أنواع سلوك جسم ما تنقسم الى مجموعات من العناصر الأساسية - مثل الاحساسات والمعطيات الحسية - أو الاستجابات الأساسية - مثل ردود الأفعال . وكل العمليات النفسية ترد الى أمثال هذه الأشياء البسيطة الفسيولوجية وكل سلوك يفهم في ضوء العلاقات الخارجية والسببية بين هذه الأشياء البسيطة . وقد أرجع ميرلويونتي عدم قدرة النزعة التجريبية على رؤية الجوانب البنائية وذات المعنى للسلوك الى التصور التجريبي للخبرة . فالخبرة قاصرة لديهم على تسجيل الاحساسات أو الانطباعات المتلقاة من البيئة المحيطة . ويشكل هذا الموقف موقفا زائفا . فمن الصعب ايجاد امثلة عن احساسات خالصة داخل خبرتنا الحقيقية ، ان خبرتنا لا تتكون من متواليات من الاحساسات المفردة المرتبطة معا بشكل معين . ولكنها تتنظم في اطار بنائي ، والنزعة التجريبية تعزل الخبرة عن السياق الذي تحدث فيه (٢) . فالأحمر على أرضية حمراء يختلف عن الأحمر على أرضية بيضاء . والنزعة التجريبية تقدم صورة زائفة وجزئية عن الخبرة والسلوك . ان قصور النزعة التجريبية ينشأ أساسا عن افتقادها لتصور المعنى أو المعزى الذي يسقطه الانسان حوله واكتفائها برد كل شيء تراه الى ميكانيزمات بسيطة سببية أو فسيولوجية مما يجعلها عاجزة عن فهم العالم الانساني أو الثقافي .

أما النزعة العقلية التي تضم فلسفة ديكارت وكانط والكانطية

(1) David Carr . Maurice Merleau — Ponty Incarnate consciousness in G.A. Schader (ed.) *Existentialist philosophers : Kirkaard to Merleau - Ponty* op cit p 388

(2) Spurling, op cit, p 11

المحدثة وبعض العناصر الموجودة لدى هوسرل وسارتر ، فإنها تعتبر العالم نتيجة لعمليات مؤسسة للوعى وليس مجموعة من الوقائع المرتبطة خارجيا مثلما تفعل النزعة التجريبية . فالعقل هو الذى يضى معنى على العالم ، ويمكن ادراك طريقة اداءه بواسطة الفكر الخالص . وتقبل هذه النزعة الاحساسات والاستجابات التى تصادر بها النزعة التجريبية باعتبارها العناصر الأساسية للعالم بينما هى فى ذاتها خالية من المعنى . ويضبخ العقل هذه الأشياء بالمعنى الذى يقوم بدوره بربط نقاط الاحساس لاعطاء صورة للعالم . وهكذا يصبح العالم الموضوعى غير مكثف بذاته وانما هو من خلق الوعى او الفكر . ويعترض ميرلوبونتي على رأى النزعة العقلية لزاء الفكر والوعى : « فالعالم موجود قبل أى تحليل محتمل من جانبى ، وهن الزائف أن نجعله نتيجة لمجموعة من التركيبات » ... « Synthesis » التى تربط بين الاحساسات فى البداية ثم بين اشكال الموضوع المتلائمة مع المنظورات المختلفة ، بينما ليست الاحساسات والاشكال سوى نتائج التحليل بدون وجود بواقع مسبق (1) .

ان النزعة العقلية فيما يرى ميرلوبونتي تعزل الوعى عن العالم وتقسّم الذات الى ذات خارجية متصلة بالعالم وذات داخلية تتجاوز العالم . وأكثر من ذلك فإنها تفتقد رؤية بداياتها الخاصة وتؤسس ذاتها فى حياة الانسان، السابقة على الفكر *pre - reflective* أى غير المفكرة *unreflective* ، ان غالبية انشطتنا اليومية لا تحدث عامة فى شكل واضح عقليا . وتغفل النزعة العقلية كون الفكر يودى الى تغيير فى بنية الوعى حيث يتحول الفكر من العالم الى داخله وهكذا تبدأ القسمة بين الوعى الذى ينعكس والوعى الذى تنعكس عليه الأشياء ، وهى قسمة تحدث داخل الوعى . وباختصار فان التوحيد بين الوعى المجرد والفكر الانعكاسى يجعل هذه النزعة عاجزة عن

(1) Merleau - Ponty. *phénoménologie de la perception*, op . cit p XI

المساج بأي حوار بين مسنويات الوعي المفكرة وتلك السابقة على التفكير . وهكذا مثل النزعة التجريبية تضع النزعة العقلية الوعي فى مستوى أدنى وتحوله الى مشروع واضح وهؤسى بشكل كامل ويمارس عمله على العالم فى وعى كامل . بينما لا تأخذ فى اعتبارها الحالات الواقعية المختلفة للوعى - وعى بائس ، بدائى ، طفولى وكذلك الحالات التى يفشل فيها الوعي فى أن يكون شفافا بطريقه فعالة حتى بالنسبة لذاته - مثل الجنون ، والاحباط ، والحلم ، وفقدان الذاكرة ، والنسيان(١) .

وهكذا بالرغم من اختلافها الظاهرى ، فان النزعة العقلية تلتقى بالنزعة التجريبية لتقدما صورة متشابهة للعالم . ويعانى كلاهما ما اسماه ميرلوبوتنى « انحيازاً لصالح العالم » ، أى افتراض عالم موضوعى معطى من قبل ، مكون من معطيات حسية غير ذات معنى إما أن تجتمع بشكل سلبى لتشكّل ظواهر الادارك الحسى أو تجتمع معا بواسطة افعال مثل الاهتمام *l'attention* والحكم *Jugement* (٢) . وتتوقف النزعة التجريبية عند هذا الحد فليس لديها تصورا للوعى أو للذاتية وإنما فقط وعى بالعالم الموضوعى - بينما تدرك النزعة العقلية الوعي باعتبارها يحتل مكانا أعلى ويتجاوز العالم الموضوعى ، مما يصبح العالم المسادى الحسى المتوارث بالمعنى ، اذن لا توجد بالنسبة للاتجاه التجريبيى ذاتية بينما تحتل الذاتية بالنسبة للاتجاه العقلى مكانا غير مادى وتؤثر على العالم من على مبعده .

ولا يستطيع أى منهما تصور حوار حى أو جدل بين الذات والعالم وكلاهما يتميز بالثنائية المتوارثة ، ويعتمد على التمييز بين الذات والموضوع ، الفسيفسايانجيا وعلم النفس . وكلاهما ذرى يقسم الخبرة الى اجزاء صغيرة ترتبط معا بواسطة التقاء عشوائى أو من خلال

(1) Spurling op. cit. p 13

(2) Spiegelberg. op cit , p. 545

أفعال واضحة وواعية (١) .٠ أما ميرلوبونتي فيعد نفسه لتجاوز الاتجاهين أو النزعتين بواسطة فنومولوجيا الجسم كما فعل من قبل بالنسبة للسلوك فى مؤلفه « بنية السلوك » .

ان التحيز للعالم الذى يتحدث عنه ميرلوبونتي يقوم على ما يسميه علم النفس « مبدأ الثبات » ، وبحسب هذا المبدأ يرتبط كل حافظ باحساس فى علاقة واحد بواحد . ونقطة انطلاق ميرلوبونتي هى انهزام هذا المبدأ على يد الجشتالط : ان « الاحاساسات الأولية لا تعتمد على حوافز خارجية وانما على سياق تنتمى اليه ويحدد « معناها » ، ولهذا التعبير معنى متسع يتضمن فكرة الشكل « الجشتالط » بالاضافة الى فكرة الماهية . واذا نظرنا الى العناصر التى تدخل فى الادراك الحسى من خلال هذا السياق فاننا نجد خاصيتين تتغافلها النظرية التقليدية للاحساس : ان لهذه العناصر معنى جوهرى ، فهى ليست صامتة ، وانها مفتوحة غير محددة وغامضة ، وتمضى الدراسة الفنومولوجية لميرلوبونتي بعد استبعاد هذه البداية غير السوية الى مجال الظواهر كما تظهر امام الفكر (٢) .

وقد انتهى ميرلوبونتي فى دراسته للسلوك المنعكس لدى الفسيولوجيين من اتباع واطمن الى استحالة التنبوء بالاستجابات ابتداء من الطبيعة الموضوعية للمثيرات وحدها . ففى الواقع ان الجسم هو الذى يحدد المثيرات التى تؤثر عليه . وتكون السلسلة الخاصة بكافة الاستجابات شكلا جشتالطيا متوازيا يتحكم فى العلاقة المتبادلة بين المثير والاستجابة . ويدرس ميرلوبونتي بنفس الطريقة الأنماط العالية للسلوك ابتداء من استجابات باقلوب الشرطية . وقد اتضحت بعض ثغرات هذه النظرية خاصة عندما سلطت دراسات جلب Gelb

(1) Spurling op. cit. p 14

(2) Spiegelberg op. cit. p

وجولدشتئين Goldstein عن اصابات المخ وتعويضاته الضوء عليها . . مما يشير الى ان التأويل الجشتالطي للسلوك الكامل هو وحده القادر على دراسة هذه الظواهر : « هو جشتالط » كما يقول ميرلوبونتي (١) .

الا ان ميرلوبونتي لم يتوقف عند النظرية الجشتالطية بالرغم من اعتقاده في تفوقها واهميتها بالنسبة لتأويل السلوك . ويتمثل نقده الاساسي لها خاصة للشكل الذي عرضه كوهلر . Wolf gang Kohler . في انها لا تذهب بعيدا بشكل كاف ، وانها لا زالت نظرية طبيعية تقبل تفوق الظواهر الفيزيقية وتحكمها المنبى في الظواهر النفسية . ويرى ميرلوبونتي ان هذه المحاولة لجعل الظواهر الجشتالطية تعتمد على الاسباب الفيزيقية هي بقايا النزعة الواقعية غير الفلسفية . ويتعين على الفنونولوجيا السلبية للجشتالط ان تعتمد على دراسة للظواهر كما هي معطاة في الخبرة ، ودون الرجوع الى فروض خاصة باصولها السببية . ولكن هذا لا يعنى رد السلوك الى مجرد ظاهرة للوعى . وهنبا يستعين ميرلوبونتي بالفهوم وجود . . كتمبير عن حدس بان السلوك ليس سلوكا فيزيقيا ولا هو نفسيا بشكل كامل فحسب وانها هو « طريقة للوجود » . وهكذا يكون الوجود معبرا عن نمط سابق على الوعى من انماط السلوك ، هو انتقال من الوجود فى ذاته الضخم الى الوجود لذاته الشفاف (الوعى) . وهكذا لا يقتصر الوجود على البشر فكل الكائنات الحية لها نوع من الوجود ، وان كان مختلفا عن الشكل الانسانى (٢) .

ان واقعة كون ادراكى الحسى متجسد تعنى انه يعبر عن منظورى الخاص . فاذا اهتمت بخبرتى الادراكية الحالية ، فيما يرى ميرلوبونتي ، فاننى ادرك ائى مجرد لمحة او صورة جانبية لآى موضوع ، اى ائى

(1) Spiegelberg op cit p 541.

(2) Ibid , p 542

أرى في زمن معين من زاوية واحدة . ومن الممكن بالطبع أن أعطي الموضوع المدرك بواسطة ادراكات متتالية عن طريق الدوران حول الموضوع والنظر إليه من جهات وزوايا مختلفة . ولكنني لا أرى أكثر مما يتجه منظوري ولذا فإن الأشياء لا تبدو متحددة تحديداً كاملاً في الخبرة الإدراكية ، لأنني لا أستطيع أن أرى الشيء من كل جوانبه في وقت واحد . كما أنني أرى عالمي المرئي في ضوء بنيات أو أشكال ذات معنى لا أملك بشكل عام تغييرها . فعالمي المرئي ككل يوجه نظري ، وينسب قيمة ومعنى إلى كل جزء من مجالي في شكل نمط متكامل . فيعتمد ادراكنا للألوان مثلاً على بنية مجالي المرئي والبصري كما تتشكل بواسطة مستوى الاضاءة ودرجتها . يعبر الإدراك الحسي أذن عن قصدية اجرائية فيما يرى ميرلوبونتي كما يعبر عن وحدة قصدية للجسم في تألف مع العالم (1) .

وإذا كانت أفعال الإدراك ، كالرؤية واللمس والسمع ، تكشف عن هذا التواصل والتلاقى بين المدرك والمدرك ، وتبين أن مفتاح عملية الإدراك قائم في المحسوس ذاته وفي معناه الذي لا ينفصل عنه ، فإنها تكشف في الوقت ذاته أن الإدراك يجاوز هذا المعنى الضيق ويمضي إلى أبعد منه . فينبغي الانتقال أذن من المحسوس إلى اللامحسوس ، أي إلى المعنوي الكامن في المحسوس والذي يعطى معناه . ونحن قد عرفنا أن الوقوف عند الذات أمر غير ممكن وأن جميع عمليات الإدراك تخرجنا من ذاتنا . كذلك الوقوف عند المعنوي غير ممكن لأن المعنى هو معنى المحسوس ، أي أنه مرتبط به قائم فيه . وإذا كانت الخاصية النظرية والإضافات اللامتناهية قد جعلت الإدراك الحسي تسلسلاً ناقصاً لا يكتمل أبداً ، فإن الوقوف عند المحسوس يكون بالمثل أمراً ممتنعاً . واذن فسر الإدراك لأ يقوم في الأنا وحده أو المحسوس وحده أو المعنوي

(1) Spurling op. cit, p. 24 - 29

وحده ، وإنما يقوم فى الإضافات المستمرة والاحالات المتبادلة (١) .
ويبقى أن نتساءل عن العلاقة بين المحسوس واللامحسوس ، فيقول
ميرلوبونتي « ثمة علاقة بين المرئى واللامرئى ، حيث اللامرئى لا يكون
فحسب غير مرئى ، وإنما حيث يكون غيابه محسوبا فى العالم ، وحيث
يشكل الفراغ الذى يشير إليه بإحدة من نقاط العبور للعالم » (٢) .

وهذا يعنى ان اللامرئى هو « خلف » المرئى رؤية متوقعة أو
مشرفة . وهى تحتاج بالضرورة الى الأثما الذى يبنه اليها ويدركها (٣) .

ان الإدراك الحسى للأخر ووجود عالم للتواصل بين الذات
لا يشكل أى مشكلة سوى بالنسبة للبالغين ، أما الطفل فيعيش فى
عالم يعتقد أنه متاح بالنسبة لكل من يحيطون به ، أنه لا يعى ذاته
ولا الآخرين كذاتيات منعزلة ، ولا يشك لحظة فى أننا جميعا ، وهو معنا ،
محدودون بوجهة نظر معينة عن العالم . لذا فإنه لا يخضع أفكاره ولا كلامه
للنقد ، فإنه لا يملك بعد العلم الخاص بوجهات النظر . ويرى بياجيه
ان الطفل ينظر الى البشر باعتبار ان رؤوسهم فارغة منكبين على عالم
وحيد يحدث فيه كل شيء ، حتى الأحلام وحتى الفكر ، مادام لا يتميز
عن الكلمات . ان الآخرين هم النظرات التى تفحص الأشياء ، ولهذه
النظرات وجود ماضى بالنسبة لى الى الحد الذى يجعل الطفل يتساءل
كيف لا تتحطم النظرات عند التقائها (٤) . وإذا كان بياجيه قد جعل
إدراك الآخر والعالم الذى يتحقق فيه تواصل الأفراد قاصرا على

(١) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(2) Merleau - Ponty. Le visible et l'Invisible p.281 , cité par:

الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(٣) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(4) Piaget La représentation du Monde chez l'enfant p. 21
Cité par Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception op ,
cit p 408

الطفل ، من حيث أن الطفل يعيش في عالم لا يرتاب فيه . إن الآخرين موجودون وحيث لم يتحقق فيه بعد من الكوجيتو حيث يبدأ الصراع بين الذوات ، فإن ميرلوبونتي يرى أن هذا الصراع لا يمكن أن يبدأ كما لا يمكن للوعي أن يرتاب في حضور الذوات الغريبة التي ينكرها ، إلا إذا كان هناك من قبل وسط مشترك ، أي وجود نوع من الاتصال الأصلي بين الأنا والآخر ، ذلك الاتصال الذي نتذكره عن عالم انطفل (١) . حقا أن الصراع يبدأ مع الكوجيتو ، وكل وعي يبحث عن موت الآخر ، على حد تعبير هيجل ، إلا أن الصراع كى يبدأ والوعي كى يشك في الوجود الغريب عنه الذي يرفضه يحتاج فيما يرى ميرلوبونتي الى وسط مشترك حيث توجد مشاركة أولية سابقة بين الذوات ، وتمثل أساسا في عالم الطفل .

إن ميرلوبونتي ولا شك قد أعجب بالاتجاه الجديد لعلم النفس في عصره وإن كان قد وجّه إليه بعض الانتقادات ، إلا أنه وجد أنه قد حدث انقلاب في هذا المجال جعله يتقارب مع الاتجاه الجديد في الفلسفة . فقد مال علم النفس الآن إلى النظر إلى الإحساسات على أساس أن الحواس متصلة ، ولا نستطيع أن نفصل الرؤية مثلا عن اللمس أو السمع أو غيرها من الحواس . لقد كان سيزان الرسام المعروف يقول أنه يرى النعومة والمصلاية والطراوة وحتى رائحة الأشياء ، فلم يعد ادراكي الحسى هو مجموع المعطيات البصرية اللمسية السمعية ، ذلك أنى أدرك بطريقة غير منقسمة بواسطة كياني بأكمله . أنا أدرك أذن بنية وحيدة للشيء أو طريقة وحيدة للوجود تتحدث إلى كافة حواسي (٢) .

لقد كان علم النفس التقليدي يعلم أنه توجد علاقات بين مختلف أجزاء مجالى البصرى مثلما يوجد بين معطيات حواسى المختلفة إلا أنه

(١) الشارونى ، رجع سابق ص ١٣٧

(2) Merleau - Ponty . Sens et non - sens. op. cit, p 86

كان يرجعها الى الذكاء والى الذاكرة . وقد اكدت الدراسات بعد ذلك ان استمرار الالوان والاشياء لا يبنى بواسطة الذكاء وانما يدركه البصر اذا ما اقترن او تبنى تنظيم المجال البصرى فعندما ادرك ، انما لا افكر فى العالم وانما العالم ينتظم امامى . ان ادراك الحركة ذاته ، الذى كان يبدو انه يعتمد مباشرة على نقطة استدلال يختارها الذكاء ، ليس بدوره سوى عنصر فى التنظيم الكلى للمجال . ان الجركة والمكون يتوزعان بالنسبة لنا فى محيطنا ليس حسب الفروض التى يروق لذكائنا ان يبنيناها فحسب ، وانما حسب الطريقة التى نضع بواسطتها انفسنا فى العالم وحسب الموقف الذى يأخذه جسمنا (1) .

كما ادخل علم النفس الجديد تصورا جديدا لادراك الآخر فعلم النفس التقليدى كان يقبل دون نقاش التمييز بين ملاحظة داخلية او استبطان وملاحظة خارجية . « والوقائع النفسية » مثل الغضب والخوف لم تكن لتعرف الا من الداخلى بواسطة من يشعر بها او يعانى منها . ولكى يفسر الدارس هذه المشاعر كان لابد ان يلجأ الى المعرفة الموجودة بداخله عن الغضب والخوف وبواسطة الاستبطان دون ان يقوى على ادراك العلاقات الجسمية للغضب والخوف من الخارج . الا ان الاتجاه لم يعد كذلك فى زمن ميرلوبونتى ، فلم يعد الغضب او الخجل او الكراهية وقائع نفسية مختلفة فى أعماق وعى الآخر . وانما هى انماط من السلوك مرئية من الخارج ، فهى على هذا الوجه وفى هذه الحركات ، ولم تعد مختلفة وراءها . وفى رأى ميرلوبونتى ان علم النفس لم يبدأ تطوره الا يوم ان اقلع عن التمييز بين الجسم والعقل ، أى يوم ان تخلى عن المنهجين : منهج الوصف الداخلى ومنهج علم النفس الفسيولوجى فان ندرك علم نفس الغضب يعنى ان نبحث عن تحديد معنى الغضب ، وان نتساءل عن دوره فى الحياة الانسانية ،

(1) Ibid p 92.

وعن فائدته ؟ فالانفعال ليس واقعة نفسية داخلية وانها يعبر عن تغيير
فى علاقاتنا بالآخر ومع العالم كما يبدو فى موقفنا الجسمى . ويعنى
هذا ان الآخر يبدو اى كسلوك (١) .

ويربط ميرلوبونتي بين عديد من الأشياء تشكل فى رايه السلوك ،
فاننا نتعرف على بنية معينة مشتركة لكل من الصوت وهيئة الوجه
والحركات ومظهر الشخص ، فكل شخص بالنسبة لنا ليس سوى هذه
البنية أو هذه الطريقة فى الوجود داخل العالم . وهكذا نضل مع
علم النفس الجديد « *La Nouvelle Psychologie* » الى ان
نرى الانسان كوجود ملقى وكأنه مرتبط بالعالم برابطة طبيعية . وهكذا
نتعلم ان نرى العالم الذى نجد أنفسنا على اتصال به بواسطة كل
مساحة فى وجودنا ، بينما علم النفس التقليدى يتخلى عن العالم المعاش
من أجل ما ينجح الذكاء العلمى فى بنائه (٢) .

وتعطينا المسئنا مثل علم النفس الجديد سلوك الشخص أو مسلكه ،
أى تصرفه . فالرواية تعطى أفكار الانسان بينما تقدم المسئنا طريقة
خاصة للوجود فى العالم والتعامل مع الأشياء والآخرين . وتعتبر
المتعة والالم والحب والكراهية بالنسبة للمسئنا سلوكا أو تصرفات
مثلا هو الوضع بالنسبة لعلم النفس الحديث (٣) .

لقد انتهى ميرلوبونتي الى ان علم النفس والفلسفات المعاصرة تشتري
فى خاصية انها تقدم الوعى الذى قذف به داخل العالم ، يخضع للنظرة
من جانب الآخرين فيتعلم منها ما هو عليه ، ولم تعد تقدم مثل
الفلسفات التقليدية العقل والعالم ، الوعى والآخرين . ويقصد
ميرلوبونتي بالفلسفات المعاصرة هنا الفنونولوجيا الوجودية . ويرى

(1) Ibid p. 94.

(2) Ibid p. 96.

(3) Ibid p 104

ان جزءا كبيرا من هذه الفلسفات يتمثل فى الاندهاش ازاء هذا التأصيل للذات داخل العالم وللذات داخل الآخر ، كما يتمثل فى وصف هذا التناقض وهذا الخلط والبقاء الضوء على الرابطة بين الذات والعلم ، الذات والآخرين ، وكشفها بدلا من تفسيرها كما كان يفعل التقليديون باللجوء الى العقل المطلق(١) . وهو ما قدمه ميرلوبونتى من خلال فلسفته الفنونولوجية الوجودية .

ونستطيع القول فى النهاية ان عبارة استاذنا المرحوم الدكتور يوسف مراد تنطبق على ما قدمه ميرلوبونتى فى مجال علم النفس ، ويقول فيها : « ان علم النفس الوجودى نشأ فى احضان الفنونولوجيا وترعرع فى كنف الفلسفات الوجودية فهو بحكم نشأته الأولى من حقه ان يعد نفسه علما خالصا مادامت الفنونولوجيا تحاول وضع الدعامة الأولى للمعرفة العلمية اليقينية ، وبحكم اندماجه فى تيار التفكير الوجودى له ان يفاخر بأنه الصبق من غيره بالواقع الفردى وبالخبرات المعيشية فكانه ارتقى فوق الثنائية وحل النزاع القائم بين الذاتية والموضوعية دون ان يفوته شيء من ثراء الواقع ودون اغفال دلالاته المتعددة(٢) .

(1) Ibid p. 105.

(٢) مراد وهبة (محقق) ، يوسف مراد والمذهب التكاملى .

مرجع سابق ، ص ٣٣٤ .

الفصل الثالث

علم الاجتماع

تمهيد :

أولاً - الفلسفة وعلم الاجتماع :

- ١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع .
- ٢ - هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة .
- ٣ - التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع .

ثانياً - دراسة الفرد والمجتمع :

- ١ - الاتجاه الوضعي .
- ٢ - الاتجاه البنوي .
- ٣ - موقف ميرلوبونتي من دراسة الفرد والمجتمع .

لم يهتم ميرلوبونتي بعلم الاجتماع قدر اهتمامه بالسياسة أو علم النفس ، فلم يوليه نفس الدرجة من الأهمية ولم يفرد له مؤلفات مفضلة ، وإنما جاءت آرائه وأفكاره عنه فى طيات كتبه الرئيسية مثل « بنية السلوك » أو « فنومولوجيا الادراك الحسى » حيث أثار موضوع العالم الاتسانى والآخر والذاتية المتبادلة ، وفى بعض مقالات كتابه المتأخر « علامات » ، وفى شذرات متفرقة من الكتاب الذى نشر بعد وفاته « المرئى واللامرئى » أو بالأحرى فى الجزء المهد لهذا الكتاب الذى ورد تحت عنوان مذكرات العمل *les notes du travail*

وقد اعتبر ميرلوبونتي الانثروبولوجيا أو الاثنولوجيا^(*) كما كان يطلق عليها أحيانا - جزءا من علم الاجتماع ، وتحدث عنها فى هذا الإطار . ولم يخف ميرلوبونتي اعجابه بكلود ليفى ستروس *Levi-straues* أحد اقطاب المدرسة البنوية *structuralisme* ، وعلق على عديد من أفكاره ، ألا أن واحدا من أهم كتب ليفى ستروس وهو « العقلية المتوحشة » *La pensée sauvage* . وقد أضاف فيه ليفى ستروس الكثير بما يتجاوز ما جاء فى كتبه السابقة ، مما يجعلنا نستنتج أن رأى ميرلوبونتي عنه يعتبر ناقصا فى بعض جوانبه ، إذ أنه فهم بعض الجوانب لدى الانثروبولوجى الكبير لم تتبلور فيها إلى ذلك من آراء .

وكان ميرلوبونتي حريصا على بيان أهمية اتصال الفلسفة بعلم

(*) كثيرا ما يستخدم التعبير انثولوجيا *Ethnologie* فى التراث الفرنسى ، ويطلق عليه أيضا « علم دراسة الشعوب » أو « علم الاعراق البشرية » وأكثر التعبيرات استخداما هو انثروبولوجيا *Anthropologie* .

الاجتماع ويعجب للفرقة التي استمرت طويلا وبدات عند انفصال العلوم الانسانية عن الفلسفة خاصة لدى الوضعية . لقد وجد أن الفلسفة المعاصرة بما تحمله من تطور وكما تتمثل بالذات في الفنونولوجيا الوجودية قادرة على اثناء علم الاجتماع المعاصر ، ومن الخطأ فصل المجالين للتداخل الكبير الموجود بينهما . لقد قال ميرلوبونتي بالجسم أو الذات أو الكوجيتو أو الوجود كما قال بعلاقته بالموضوع أو الآخر أو المجتمع أو العالم ؛ وكل طرف في هذه للعلاقة يشير الى الطرف الآخر فهي طرق ومستويات متداخلة .

وذهب البعض الى اعتبار الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي انثروبولوجيا فلسفية(١) ، وذلك لتركيزها على فهم الانسان ووجوده الواقعي ، وتقديدها لوجهة نظر موحدة للوجود الانساني والبنيات العامة للوجود في العالم . لقد اثبتت الفنونولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتي مقدرتها على التطبيق في مختلف مجالات الخبرة المعاشة ، كما رأينا في الجزء الخاص بالسياسة والجزء الخاص بعلم النفس وكما سنرى مع علم الاجتماع . فالفلسفة قادرة على تناول موضوعات دأبت علوم انسانية أو اجتماعية متخصصة على تناولها بالدراسة والبحث ، وفي هذا اثناء وتطوير لتلك المجالات .

لقد رأى ميرلوبونتي أن اللغة والمجتمع يحققان علاقة الربط بين كل من المتعال والوصفي وهو ما يشكل منهج الفنونولوجيا الوجودية . فان اللغة توجز باعتبارها تنظيمها يتعالى على الفرد الا أنها في الوقت نفسه تعجز عن الوجود في انعزال عن الكلمات الحية التي نعبر بها في أحاديثنا اليومية . وينفس الشكل يتعالى المجتمع عن الذات بمعنى ان الممارسة العملية والعلاقات الاجتماعية تخلق عبر الزمان الاتفاقات والقوانين والتنظيمات التي تشكل وقائمة المجتمع ، وتحوله الى شيء

(1) Spurling op cit, p. 164.

ضخم فى مواجهة الفرد . الا أن الواقع الاجتماعى يعتمد فى وجوده على استعداد الأفراد أو اتفاقهم على رؤيته كواقع ، مادام المجتمع يوجد فقط من خلال الممارسة العملية للأفراد الذين يعملون فى انسجام . ومن هنا يمكن أن نرى لماذا تشكل الحرية بنية ضرورية للوجود فى العالم ، مادام البشر هم الذين أقاموا العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه ، وبالتالي فهم القادرون على تغيير أو تحطيم ما سبق ابتداعه(١) .

١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع :

رفض ميرلوبونتي بشدة هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع ورأى استحالة اذا كنا نريد فلسفة سليمة وعلم اجتماع صادق ، كما رأى فيه اضعافا لنمطى الدراسة من جهة اخرى . وقدم أدلة على وجهة نظره هذه . لقد عاشت الفلسفة وعلم الاجتماع فى ظل نظام من الفرقة لم ينجح فى اخفاء التنافس بينها الا عن طريق رفض كافة نقاط اللقاء واعاقه نمو الاثنين ، وجعل كل منها غير مفهوم بالنسبة للآخر ، أى عن طريق جعل الثقافة « Culture » فى موقف أزمة مستمرة . الا أن ميرلوبونتي يرى أن روح البحث بما جبلت عليه قادرة على قلب هذه الأوضاع وان التقدم الذى طرأ فى كل مجال على حدة يتيح اليوم اعادة النظر فى العلاقات بينها . ولربما كان الفصل القائم بين الفلسفة وعلم الاجتماع غير معلن بالطريقة أو العبارات التى يعلن من خلالها ميرلوبونتي ذلك ، ذلك أنه يرى أن أعمال الفلاسفة وعلماء الاجتماع بالرغم من قيامها على مبادئ مفرقة الا أن أعمالهم الواقعية غير قاصرة عليهم . وهناك بالرغم من الفرقة معنى مشترك يودى فى نهاية المطاف الى التوفيق بين المعرفة والفكر ، وذلك عن طريق إرجاع الفلسفة والعلوم الانسانية الى ما يبدو أنه يشكل نمطها الخاص(٢) .

(1) Ibid p. 170.

(2) Merleau - Ponty . Le philosophie et la sociologie. Reproduit dans Signes . op cit, pp 123 - 142 , p. 123

. . والوضع كما يرسمه ميرلوبونتي هو الآتى : فبينما تلتقى فلسفات كبيرة. فى محاولتها التفكير فى العقل وتبعيته - أى الأفكار وجربكتها والفهم والاحساس ، فإنه توجد أسطورة تصور الفلسفة على أنها التأكيد السلطوى للاستقلالية المطلقة للعقل . على كل الأحوال لم تعد الفلسفة تساؤلا بل أصبحت جسما من النظريات التى تتحقق كى تكفل لعقل ثاقب الاستمتاع بذاته وبأفكاره (، وقد استثنى ميرلوبونتي هوسرل من هذا الشكل الذى صوره للفلسفة ، حيث أوضح أن هوسرل أحس قبل أى شخص آخر باتصال كافة أشكال الفكر ، واننا غير مطالبين بتدمير علوم الإنسان كى نقيم الفلسفة ، كما اننا غير مطالبين بتدمير الفلسفة من أجل تأسيس علوم الانسان ، وقد رأينا بعضا من هذه الآراء فى عرضنا لموقف هوسرل من علم النفس ، وسوف نوضح موقف هوسرل فى صفحاتنا قادمة) . ومن جهة أخرى تقوم أسطورة المعرفة العلمية التى تتوقع من مجرد تسجيل الوقائع ، ليس فقط علما للأشياء فى العالم ، وانما أيضا علما لهذا العلم ، أى علم اجتماع المعرفة

une sociologie du savoir . وعلى هذا العلم الجديد أن يخلق على ذاته عالم الوقائع واضعا فيه كل شىء حتى الأفكار التى نبتكرها لتأويل هذه الوقائع . وتعارض هاتان الأسطورتان كما تتقابلان فى آن واحد . فالفيلسوف وعالم الاجتماع فى وضعهما المتعارض يتفقان على الأقل حول بيان الحدود التى تأمن عدم تلاقيهما على الإطلاق . إلا أن هذا الحاجز لو تم رفعه سوف يدمر كل منهما الآخر . لقد بدا كلاهما فى التنازع على العقول ، ويعبر الانفصال القائم بينهما عن الحرب الباردة(١) .

فإذا ما أراد أى بحث أن يركز اهتمامه فى ظل هذه الظروف على كل من الأفكار والوقائع فإنه يجد نفسه منقسما ، ذلك أن الوقائع بدلا من أن يتم فهمها كمحفزات *stimulants* وكضمان لجهد يجمع ديناميتها الداخلية فإنها توضع فى مصاف فضل حاسم *une grâce péremptoire*

(1) Ibid p. 124.

علينا ان ننتظر منه كل شيء . بينما الأفكار معفية من حيث
المبدأ من اى مواجهة مع خبرتنا بالعالم وبالأخر وبأنفسنا .
وقد اعتبرت عملية الذهاب والاياب من الوقائع الى الأفكار وبالعكس
مدانة باعتبارها عملية مدعية - بالنسبة لكل من العلم والفلسفة - ذلك
أنها من وجهة نظرها مجرد العلماء من التأويل النهائى للوقائع التى
جمعوها بأنفسهم ، وتلزم الفلسفة بنتائج البحث العلمى التى ما زالت
مؤقتة (١) .

وقد اعتبر ميرلوبونتى ما سبق موقفا متشددا ينتج عنه نتائج
غير مشجعة . فاذا كانت للأبحاث المختلطة عيوبها فيرجع هذا الى ان
المنظور الفلسفى والمنظور العلمى لا يتفقان . وقد انتقد ميرلوبونتى
هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع بأسلوب ساخر يعيب فيه
على الموقفين المتعارضين . فاذا كان كل منهما لن يعرف اليقين الا بشرط
ان يجهل الآخر فعليا اذن ان نخفى عن عالم الاجتماع المثالية
« idéalisation » التى تملكها الواقعة الخام وهى عصب عمله ،
وعليه ان يجهل كشف المعانى التى هى سبب وجوده ، وكذا بنىء
النماذج الفكرية للواقع التى بدونها لم يكن ليوجد اليوم علم للاجتماع ،
كما لم يكن ليوجد فيزياء جاليليو فى القدم . عليه اذن ان يرجع الى
استقراء بيكون وعليه ان يدرس الواقعة الاجتماعية كما لو كانت غريبة
عنه ، كما لو كانت دراسته لا تدين بشيء للخبرة الموجودة لديه باعتباره
ذاتا اجتماعية ، للذاتية المتبادلة intersubjectivité
وذلك بحجة ان علم الاجتماع ليس قائما بعد على هذه الخبرة المعاشة ،
وانما هو تحليل لها وتوضيح وتجريد ، وأنه يهز وعينا الأولى بالعلاقات
الاجتماعية ، جاعلا من العلاقات التى نعيشها متغيرا متميزا للغاية يختص
بدينامية تبدو فى بدايتها غير متوقعة من جانبنا ، ولا نتعلمها سوى فى
اتصالنا بالتشكيلات الثقافية الأخرى . وتناسى الموضوعية اليقين القائم

(1) Ibid

على كوننا غير قادرين على توسيع خبرتنا بالعلاقات الاجتماعية ،
أو تشكيل فكرة العلاقات الاجتماعية الصادقة سوى عن طريق المماثلة
« analogie » مع تلك العلاقات التي سبق أن عشناها أو بالاختلاف
بمعها ، وباختصار عن طريق ادخال تغيير متصور لها يظهر في ضوءه
معنى جديد . ويعطى ميرلوبونتي مثالا من العلم الطبيعي : أن حركة
سقوط جسم معين على سطح مائل تتضح أكثر ويلقى عليها ضوء
جديد بفضل الفكرة الخالصة عن السقوط البحر (1) .

ويعطى ميرلوبونتي مثالا آخر من الأنثروبولوجيا : فبعض الثقافات
تبين أن الأطفال يعاملون أولاد عمومتهم كأنهم ذويهم ، وتتيح هذه
الوقائع رسم توضيحي لنسق القرابة في الحضارة موضع البحث .
الا أن الملاحظ أن الارتباطات المسجلة تعطى فقط شكل القرابة
أو حدودها في هذه الحضارة ، وهي مجرد أشكال من السلوك تسمى
بواسطة التعريف الأسمى « قرابة » وتعتبر في بعض المواضع عن نقاط
للمعنى لا تحمل اسما ، فلم ينسب لها معنى اجتماعي بعد . ولن تعبر
الصبغات التي تلخصها سوى عن عملية فيزيائية أو كيميائية لها نفس
الشكل ، مادنا لم ننجح في أن نضع أنفسنا في التنظيم كما تشكل ،
ولم نفهم نمط القرابة التي تشير إليها كافة هذه الوقائع كما لم نفهم
بأى معنى ينظر بعض الأفراد في هذه الثقافة الى أفراد آخرين من
نفس الجيل نظرتهم الى ذويهم ، واخيرا ما دنا لم ندرك البنية الشخصية
والشخصية المتبادلة التي تشكل القاعدة ، ولا العلاقات التنظيمية
الطبيعية ومع الآخر التي تجعل الارتباطات الملاحظة ممكنة (1) .

ان الدينامية العميقة للكل الاجتماعي ليست معطاة في رأى
ميرلوبونتي مع خبرتنا الضيقة بالحياة مع الآخرين ، واتما نستطيع
فقط ، عن طريق ابتعادنا عن مركز هذه الدينامية *decentration*

(1) Ibid p. 125.

واقترابنا منها من جديد « recenteration » ، التوصل الى تصورها . ويعطى ميرلوبونتي مثلا على ذلك مشتقا من علم النفس : فابتداء من تصورات فرويد عن الجسم نستطيع ان نرسم لوحة بكل الأنماط البارزة الخاصة بفتحات جسم الطفل الا ان هذه اللوحة لا تنبئنا شيئا عن العلاقات مع الآخرين ومع الطبيعة التي تقوم بتعريف الأنماط الثقافية ، ما دمنا لا نرجع الى المعنى النفسى لكل من الفهم او الجهاز التناسلى فى خبرتنا المعاشة ، بحيث نرى فى الاستخدامات المختلفة التى تقوم بها الحضارات تركيزات لتشكيل اولى للجسم باعتباره مركبة الوجود داخل العالم . ان اللوحة او الرسم المقدم لا يشكل سوى دعوة كى نتصوير ابتداء من خبرتنا بالجسم اساليب أخرى لدراسته . ان الخبرة المتحققة فينا لا ترد ابدا الى شرط امكان بسيط ضمن الامكانيات الأخرى ، ما دمنا نتصور الامكانيات الأخرى على خلفية هذه الخبرة المميزة حيث نتعلم كيف نتعرف على الجسم كبدا « بناء » وذلك مهما كانت هذه الامكانيات مختلفة عنها (1) .

فاذا كانت النزعة الموضوعية Objectivisme او النزعة العلمية المتطرفة scientism ستنجح فى حرمان علم الاجتماع من أى استعانة بالمعائى ، فانها لن تحرمه من الفلسفة سوى عن طريق الحيلولة بينه وبين ذكاء موضوعه . وقد نستعين بالرياضيات فى المجال الاجتماعى ولكننا لن نحصل على الجانب الرياضى للمجتمع موضوع البحث . ان عالم الاجتماع يمارس الفلسفة فى الاطار الذى هو مكلف من خلاله بفهم الظواهر وليس مجرد تسجيلها . وفى لحظة التأويل هذه يتحول عالم الاجتماع الى فيلسوف ، فى رأى ميرلوبونتي . ويعنى هذا القول بان الفيلسوف المتخصص مؤهل لاعادة تاويل الوقائع التى لم يقم بملاحظتها بنفسه ، اذا كانت هذه الوقائع تعبر عن شىء مخالف لما رآه عالم الاجتماع فيها ، او اذا ما كانت تعبر عن شىء يتجاوز ما رآه فيها ،

(1) Ibid p. 125 - 126 .

فإننا نكأن جواهر الشيء المادى كما قال هوسرل لم يبدأ مع الفنونولوجيا وإنما مع جاليليو فيكون من حق الفيلسوف قراءة جاليليو وتأويله (١) .

وكما بين ميرلوبونتى كيف تؤثر هذه الفرقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع على تطور المعرفة ، فإنه قد بين كيف تكون أكثر اجحافا بالفلسفة . ويتساءل كيف يستطيع أى فيلسوف واع أن يقترح بجدية منع الفلسفة من ارتياد العلم ؟ ذلك أن الفيلسوف يفكر دائما فى شيء ما : فى مربع على الرمال ، فى الحصان ، فى الدولة الرومانية . وما الى ذلك . يفكر اذن الفيلسوف فى خبرته وفى عالمه . فكيف نعطى له الحق فى نسيان ما يقوله العلم بصدد نفس هذه الخبرة ونفس هذا العالم ؟ وإنما لنجد تحت التعبير الجمعى « علم » عملا منظما أو ممارسة منهجية - تضيق وتوسع ، تتضح ويقن وضوحها - تختص بنفس الخبرة التى تبدأ مع ادراكنا الحسى الأول . هى مجموعة وسائل للادراك الحسى وللتصور وأخيرا للحياة متجهة نحو نفس الحقيقة التى قامت خبراتنا الأولى باثبات ضرورتها بداخلنا . ويحدث أن يشتري العلم دقته مقابل تعميم ، فيتمثل العلاج حينئذ فى مواجهته بخبرة متكاملة *expérience* « *intégrale* . . . » ، لا بمعرفة فلسفية نجهل مصدرها (٢) .

٢ - هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة :

يعتبر هوسرل صاحب فضل فى هذا الموضوع ، فقد تابع منذ تطور فلسفته فى مرحلتها الأخيرة ، بشكل متزايد ، جهوده لاضافة الماهيات المورفولوجية والخبرة الانطولوجية الى رؤية الماهيات ، وهو مجال او موقف فى البحث تستطيع من خلاله الفلسفة الالتقاء بالمعرفة الفعالة . لقد اعتقد فى البداية بوجود اختلاف بين النظامين الا ان فكرته بعد ذلك عن وجود توازى بين معرفة وضعية وفلسفية ، هذا التوازى الذى يجعل

(1) Ibid p. 127.

(2) Ibid p. 128.

كل تأكيد فى احداها يتناسب مع تأكيد للآخري ، فكرته هذه قاده الى احتواء متبادل... *enveloppement réciproque* أما عن البعد الاجتماعى *Le social* فعلىنا أن نعلم كيف يمكن أن يكون فى آن واجد « شيئاً » نتعلم كيف نعرفه دون أفكار مسبقه ، « ومعنى » لا تتيح المجتمعات التى نتعرف عليها سوى فرصة واحدة لظهوره ، أى كيف يستطيع هذا البعد الاجتماعى أن يكون قائماً فى ذاته *en soi* وفى داخلنا... *en nous* . وفى هذه المناهه يرى ميرلوبونتي ضرورة الالتزام بالمراحل التى يتجه بواسطتها هوسرل نحو التصورات النهائية حيث يتم الاحتفاظ بها وفى نفس الوقت يتم تجاوزها (١) .

وقد اعتبر هوسرل وميرلوبونتي اللغة رابطة اجتماعية هامة ، فهى تربط بين الفرد والآخري ، بين الفلسفة وعلم الاجتماع . فيضع هوسرل كبدا فكرة اننا لا نستطيع أن نفهم وظيفة لغتنا ، والدخول فى معرفة حقة للغات الأخرى ، الا اذا اسنا قبل ذلك لوحة « للشكل المثالى » للغة والتماط التعبير التى تنتمى اليها بالضرورة ، اذا كانب تريد أن تكون لغة : وهنا فقط نستطيع أن نفهم كيف تساهم اللغة الألمانية واللغة اللاتينية واللغة الصينية ، كل لغة بطريقتها ، فى هذه الايدتيكية العامة أو الماهية العامة وان نقوم بتصريف كل لغة منها . باعتبارها خليطاً بنسب مبتكرة « لأشكال المعنى العامة » ، وهى تحقق مشوش وناقص « للنحو العام والعقلانى » . يتعين اذن اعاده بناء اللغة بواسطة عملية تركيبية ابتداء من البنيات الأساسية لكل لغة ممكنة (٢) . ويعنى هذا اننا لا نستطيع فهم لغة ما باعتبارها وسيلة للتعبير الانسانى الا عن طريق وضعها على خلفية نظرية عامة فى اللغة

(1) Ibid .

(2) Ibid p. 129

ثم وصفها . وهكذا يتطلع هوسرل مثله فى ذلك مثل علماء النحو فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الى تاسيس علم عام للنحو (١) .

ويبدو الفكر الفيلسفى لدى هوسرل مستقلا تماما وقادرا بمفرده على الوصول الى المعرفة السلمية بالرجوع الى الماهيات التى تعطى مفاتيح الأشياء . وهكذا توضع الخبرة التاريخية بالعلاقة الاجتماعية موضع شك لصالح رؤية الماهيات . فالخبرة تقدم لنا «عمليات اجتماعية» . « وتكوينات ثقافية » واشكال للقانون والفن والدين ، ولكن بسبب اتصالها بهذه التحقيقات اليمبريقية فاننا لن نصل الى معرفة ما تعنيه هذه العناوين التى توضع فى اطارها ، ومن ثم ما اذا كان المستقبل التاريخى لهذا الدين او لهذا الشكل من القانون أو الفن يتمسك بماهيتها ، ويحكم على قيمتها ، أم على العكس ما اذا كان هذا القانون أو هذا الفن أو هذا الدين يحتوى على احتمالات اخرى (٢) .

ويحاول ميرلوبونتى توضيح أفكار هوسرل حول هذا الموضوع بمقابلته بفكرة الدين لدى دوركايم . فيأخذ مثالا من احد بحوث دوركايم المتضمنة فى « الأشكال الأولية للحياة الدينية » حيث يطرح دوركايم مشكلة المقدس *le sacré* ويدرس هذه الظاهرة لدى القبائل الاسترالية . وينتهى بالقول بأن أصل فكرة المقدس هو البعد الاجتماعى ، وهو ما يمثل أساس الظاهرة الدينية . وهكذا يصل الى ماهية الحياة الدينية ، مما يتيح دراسة أى دين آخر على هذه الخلفية . ويتضح هنا لميرلوبونتى شرعية أفكار هوسرل : فان بحث دوركايم هذا اعمى . . . هل يمثل المقدس بنية تحتية لكل دين ؟ أن مشكلة هوسرل تتمثل فى التساؤل : ما هى ماهية الدين ؟ فاذا كانت هى المقدس فمعنى ذلك أن

(1) Merleau - Ponty , Les Sciences de l' Homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie Op, Cit.p 150

(2) Merleau - Pouty Signes, Op. cit, p. 129

دوركايم يقدم عنصرا ما ولكن فى حالة عدم وجود المقدس فى دين معين ،
او اذا لم يكن يوجد سوى كظاهرة ثانوية ، فهنا لا تكون لتفجعة دوركايم
اى قيمة . بالاضافة الى اننا يمكننا ان نتصور فكريا دينا دينا . تميزا عن
كافة الأشكال الثقافية التى يظهر الدين فى اطارها . ونفس الشيء يتطلب
على الفن والقانون ، فيظل البحث مشوشا ما لم نحدد بواسطة بحث
غير امبريقي ماهية الفن وماهية القانون(١) .

ان التاريخ فيها يقول هوسرل لا يستطيع ان يحكم على فكرة ما ،
واذا ما فعل فان هذا التاريخ الذى يقوم بالتاويل يأخذ من « الدائرة
المثالية » الارتباطات الضرورية التى يدعى انه يستخرجها من الوقائع (٢) .
ويعترف هوسرل ان التصورات الخاصة بالعالم التى تدعن لكرنها مجرد
الحساب الختامى ، فى كل لحظة يسمح فيها بالتفكير ، تثير مشكلة
حقيقية ، مع آخذ مكتسبات المعرفة الفعالة فى الحسابان . وترجع فى رايه
المشكلة الحقة الى ان الفلسفة تفقد معناها اذا ما تخلت عن الحكم
على الحاضر . فإى فلسفة تنصرف من حيث المبدأ عن أخذ موقف من
الحاضر لن تكون فلسفة . وفى راية أن الفلاسفة القائلين برؤية للعالم
..... *Weltanschauung* يغزلون أيضا ، ففى رغبتهم مواجهة المشاكل
الحالية والحفاظ على نسقهم الخاص وعلى ما يكفى كى يستطيعوا الحياة
بعد ذلك ، يفقدون كل شيء . فهم لا يستطيعون الإسهام فى حل هذه
المشكلات بحماس يفوق الآخرين ، فهم موجودون مثلهم فى فلسفة
الحياة وليس فى عالم المعرفة ... *Welt wissenschaft* ، وبينما يبذلون
من ذاتهم للتفكير فى الحاضر فهم يسلبون من الفلسفة الوفاء غير المشروط
الذى تتطلبه . وعندما تتأسس الفلسفة فانها تتيح التفكير فى الحاضر

(1) Merleau-Ponty. Les Sciences d l'homme et la phénoménologie. dans Bulletin de psychologie , Op Cit p 150

(2) Husserl Die philosophie als strenge Wissenschaft p. 325
Cité par Merleau - Ponty . Signes Op Cit p. 129

وأيضا فى الماضى ، وفى الأزلى . أن الذهاب مباشرة الى الحاضر هو
عبارة من التخلّى عما هو صلب ومتين من أجل ما هو واهى(1) .

لقد رأى دلتاى Diltthey أن الفلسفة لا تقام خارج الزمان بل هى
وعى تركيبى ومؤقت ازاء كل ما له قيمة فى معارف الزمان . بينما يتخذ
هوسرل موقفا من أجل الوصول الى فلسفة هى علم دقيق . أن مشروع
دلتاى يستجيب حجقا لحاجة شرعية : هى الحياة بعد التفكير . وفلسفة
الحياة تفكر فى هدف يقع فى المتناهى ، هو هدف مؤقت شبّيد بالفكرة
الخلقية المؤقتة . اما هوسرل فيرى أن هذه الضرورة العملية لا تقدم
تبريرا كافيا ، فان الفلسفة الدقيقة سوف تتخذ كموضوع للتفكير عصرنا
أو زماننا الى جانب الأزمنة الأخرى ، وهنا تكون فلسفة معاصرة بحق .
فمن يتمسكون بفلسفة الحياة ، فى رأى هوسرل يؤخرون البحل العلمى
للمشكلة المطروحة . علينا إذن أن نستهدف عالم المعرفة وليس فلسفة
الحياة . ولا يريد هوسرل التضحية بالدقة الفلسفية من أجل تاريخية
الفيلسوف(2) .

وهكذا كان موقف هوسرل المبدئى ، ولكن عند رجوعه فى الجزء
الثانى من عمله الى مشكلات التاريخ وبخاصة فى البداية الى مشكلة
اللغة فانه تخلّى عن فكرة ذات فلسفية مسيطرة على الممكنات يتعين أن
تبعد عنها لغتها كى نجد فيها وراء الحاضر الأشكال المثالية للغة
عامة . فتمثلت مهمة الفلسفة الأولى بشأن اللغة ، فى اعادة كشف تأصلنا
..... *inhérence* فى نسق اللغة ، نستخدمه بفاعلية تامة لأنه
موجود أمامنا بشكل مباشر كوجود جسمنا . فلم تعد فلسفة اللغة فى
موقف مواجهة مع اللغويات الإمبريقية التى تحارل الوصول الى موضوعية

(1) Merleau - Ponty . *Signes* Op Cit p. 120

(2) Merleau - Ponty . *Les Sciences de l'homme et la
phénoménologie* dans *Bulletin de Psychologie* Op. Cit p. 150

كاملة ، بل هي على العكس في موقف إعادة كشف للذات المتحدثة أثناء
الممارسة ، في تعارض مع علم اللغة يعاملها كموضوع (١) .

إن الموقف الفنونولوجي إزاء اللغة كما عبر عنه بو H. Pos في مقاله
« الفنونولوجيا واللغويات » يتيح وحده الوصول المباشر الى اللغة
الحية الموجودة في مجتمع لغوي يستخدمها ، لا بقصد الاحتفاظ بها
وانما بهدف تأسيس مستقبل ما ، والسعى اليه وتعريفه . وهنا لا تتحزن
اللغة الى عناصر تنضاف شيئاً فشيئاً الى بعضها البعض ، بل هي
مثل عضو في الجسم تتسابق كل الأنظمة لأداء الوظيفة الوحيدة ، مهما
تعدد منشأها وبمهما كان وجودها الأصلي داخل الكل طارئاً . ويرى
ميرلوبونتي : إذا كان من خصائص الفنونولوجيا أن نتناول اللغة بهذا
الشكل فذلك لأنها لم تعد التحديد التركيبي لكل الممكنات ، كما لم يعد
التفكير هو الرجوع الى ذات سابقة على الإبريقى حائزة على مفاتيح
العلم ، ذلك أن التفكير لم يعد يملك العناصر المؤسسة للموضوع . وعلى
الذات أن تتخذ موقف الوعي داخل اتصال أو احتكاك يعبر في البداية
عن قدرتها على التفكير . والفيلسوف هو الشخص الذي يلاحظ أنه يقع
داخل اللغة ، فهو يتحدث ، ولن يقتصر التفكير الفنونولوجي على
السردي الواضح للشروط التي لا توجد بدونها أي لغة وانما يقع على عاتقه
مهمة كشف الشيء الذي يستدعي وجود الكلمة ، وغرابة وجود ذات تتحدث
وتفهم وتتجه نحو المستقبل ، بالرغم من المصادفات وما تنزلق اليه
اللغة من معنى . لم يعد التفكير إذن هو الانتقال الى نظام آخر يقضي
على النظام الحالي للأشياء ، بل هو منذ البداية وعي بتأصلنا في
الأشياء (٢) .

واتجه هوسرل في كتاباته الأخيرة الى الاعتراف بعالم الحياة
Lebenswelt ، وأصبح من خصائص الفنونولوجيا الاعتراف بالعالم

(1) Merleau - Ponty . Signes Op Cit p. 130

(2) Ibid p. 131

المعاش ، وبالتالي باللغة المعاشة ، مما يفصح عن طريقة أكثر تصميما على التعبير بان الفلسفة لا تترك جملة حقيقة اللغة والعالم . انها !سترجاع للوغس مبعثر فى عالمنا وفى حياتنا ومرتبطة ببنياتها الواقعية ، كما هى أول صياغة له . وهكذا تتطور الحداثة بين الفلسفة والتاريخ فى داخل نفس حركة التفكير التى كانت تريد تحرير الفلسفة من التاريخ . وقد اعترف هوسرل بان التاريخ أساسى بالنسبة للفيلسوف فهو يكشف له بن العقل المشترك **Gemeingeist** ، ومادام التاريخ يعطى له ذلك فمعنى ذلك انه يتيح له التفكير فى اتصلم الذات (١) .

وهكذا يجد الفيلسوف ان عليه ان يفهم انه لا توجد مجرد عقول تملك كل منها منظورا عن العالم ، بل ان الفيلسوف بمقدوره ان يبحث ويفكر ويرى ان كل منها فى معية مع الآخر ، ومن هنا ترتدى خارجا يتيح لها ان تكون مرئية . وهكذا لا يستطيع الفيلسوف الحديث عن العقل بشكل عام او ان يهنىء نفسه بأنه هو الذى أسسه ، وإنما يتعين ان ينظر الى نفسه فى ضوء حوار يدور بين العقول ويقع فى موقع ، مثله فى ذلك مثل العقول الأخرى . وهكذا نصل الى الصياغة التى وضعها هوسرل فى كتابه « أزمة العلوم الأوربية » عندما قال : « ان الذاتية المتعالية هى **intersubjectivité** » . وينساعل مبرلوبونتى كيف نتفادى ان تختلط حدود المتعال مع الامبريقى اذا كان المتعال هو ذاتية متبادلة ؟ ذلك اننا نرى مع الآخر ما يراه الآخر فى ، انها كل وقائعتى التى توجد متداخلة مع الذاتية ، او على الأقل موضوعة كعنصر أساسى فى تعريفها . وهكذا ينزل المتعال فى التاريخ ، أى لم يعد التاريخى ، بعبارة أخرى ، يمثل مجرد العلاقة بين الثنتين او أكثر من الذات المستقلة تماما ، فيوجد « داخل » يلتصق بتعريف كل منها الخاص ، ولم يعد كل شخص لنفسه فقط . ، وإنما هو يعلم انه أيضا ذات فى علاقة بالآخر (٢) .

(1) Ibid p. 131 - 132

(2) Ibid p. 134

وقد لاحظ هوسرل في أواخر حياته وكما يتضح في كتابات غير منشورة ، أنه يحدث توسط في المواجهة بين الواقعة والمساهية بواسطة الفكرة القائمة على ان التفكير الخالص يكتشف أصلا للمعنى *genèse du sens (Sinnegensis)* مباطن لموضوعاته . مما يستدعى

ضرورة تطوير « ما هو قبل » *un avant* « وما هو بعد » ..
un après في الممارسة ، وإيجاد سلسلة من الخطوات، أو المراحل ترجع كل منها للأخرى ، ولا تملك أى منها أن توجد في وجود الأخرى ، وإنما تفترضها باعتبارها منتمية الى الماضى . فاذا أخذنا كمثال هندسة القرن التاسع عشر فاننا نرى انا توصلنا مع اقليدس الى عناصر ثابتة . والمكان الاقليدى بالرغم من شكله الأزلى هو فى الواقع تشكيل ثقافى مرتبط بحالة معينة للمعرفة ، صالحة لزمان معين . وتثير التعديلات النى ادخلت على المكان بعد ذلك مشكلة تحول فكرة الزمان : « فالافكار لا توجد فى راحة » فيما يقول افلاطون . ومقر الفلسفة لا يقع فى الأزلى ، او فى الحركة ، وإنما فى التاريخ ؛ التاريخ المقابل للتفكير والفهم ، التاريخ القصدى الديقالكتيكى الذى يقدم نظاما ومعنى . فيتحدث هوسرل هكذا فى أعماله الأخيرة عن « عقل فى التاريخ » *raison dans l'histoire* (١) .

فان يكون المرء فيلسوفا لا يعنى الخروج من الوجود نحو المساهية ، وإنما هو فهم للماضى فى ضوء العلاقة التاريخية التى تجمعنا . الفهم التاريخى اذن هو استعادة لسلسلة من العمليات الثقافية المتجددة بواسطةنا من خلال حاضرنا ، هذا الحاضر الحى *lebendige Gegenwart* الذى يتجدد بواسطة الماضى والمستقبل . وهكذا يتغير البحث التاريخى والاثنولوجى (٢) .

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit.p 150 - 151

(2) Ibid p. 151

لقد أوضح هوسرل فى خطاب ارسله الى ليفى بريل
Lévy - Bruhl يعلق فيه على كتابه « الميتولوجيا البدائية
La Mythologie Primitive ، ان الوقائع تحرك خيال الفيلسوف
عن طريق اجباره على الاهتمام بالانسانية وفهمها ، فلا يمكن تصور
البيئات الثقافية بواسطة تغير متخيل (١) . والتحليل القصدى الذى
يعثر على بنيات العالم القديم ويعيد بنائها لن يستطيع الاقتصار على
وضيح بنيات علمنا ، ذلك ان ما يعطى معنى للبنيات هو الوسط او البيئة
(..... le milieu (Umwelt ، ولا نستطيع ان نفهمها الا اذا فهمنا
كيف يسيل الزمان وكيف يتأسس الوجود أو الكائن فى ثقافته . ويذهب
هوسرل الى حد القول بأن النسبية التاريخية لها تبريرها باعتبارها
واقعة انثروبولوجية (٢) . وهكذا يتحقق اللقاء بين الانثروبولوجيا او
الانثروبولوجيا والفنومولوجيا .

ويتمساءل ميرلوبونتي اين الفلسفة من كل هذا ؟ ويلاحظ ان
السطور الأخيرة لخطاب هوسرل الى ليفى بريل يلقى الضوء عليها :
فعلى الفلسفة ان تتحمل مسئولية كافة مكتسبات العلم التى هى الكلمة
الأولى للمعرفة ، وتحمل معها مسئولية النسبية التاريخية . ولا تكفى
الفلسفة بتسجيل مختلف الوقائع الانثروبولوجية : « فالانثروبولوجيا
اذا كانت كأي علم وضعى وكمجموع لهذه العلوم لها الكلمة الأولى فى
المعرفة ، فهى ليست الأخيرة » . فبعد المعرفة الوضعية تتمتع الفلسفة
باستقلاليتها وليس قبل ذلك . ولكنها لا تحل الفيلسوف من مهمة جمع
ما تستطيع الانثروبولوجيا ان تعطيه لنا ، اى ان تثبت فى الواقع اتصالنا
الأمم بالثقافات الأخرى ، ولا تسلب الفلسفة هكذا العالم
Le savant ، المرتبط بوسائله فى البحث ، من كفاءته ، ولكنها

(1) Ibid .

(2) Merleau - Ponty. signes Op Cit - p 135

تضع نفسها ببساطة فى بعد لا تنازعها فيه أى معرفة عملية (١) . وهكذا تصبح مشكلة المواجهة بين واقعة وماهية ، زمان وازلية ، علوم للانسان وفلسفة فى طريقها للتجاوز ، وذلك لأن الماهية لا تقع خارج الواقعة ، ولا الأزلية خارج الزمان ، ولا الفلسفة خارج التاريخ (٢) .

٣ - التكامل بين الفلسفة وعلوم الاجتماع :

يصل ميرلوبونتي بعد هذا التحليل المستفيض لفكر هوسرل بالنسبة لموضوع العلم والفلسفة الى رسم صورة للفيلسوف وعالم الاجتماع . فلم يعد الفيلسوف ينسب الى نفسه المقدرة غير المشروطة على التفكير فى فكره الخاص ، فقد اقر بأن « أفكاره » « وبداهاته » مازالت ساذجة ، وباعتبارها مأخوذة فى نسيج الثقافة التى ينتمى اليها ، فلا يكفى ان ان يسبر غورها ويجعلها تتغير ، ان خلال الفكر ، بل عليه ان يواجهها باشكال ثقافية أخرى وان يراها على خلفية آراء مسبقة . وتقوم نفس علاقات الاعتماد *dépendance* ، التى تحول دون الفيلسوف والاستئثار بطريق بئير يوصله الى العمومية *l'universel* او الأزلية *l'éternel* ، بمنع عالم الاجتماع أيضا من أن يحل محله فى هذه الوظيفة وأن ينسب قيمة أندولوجية للموضوعية العلمية الخاصة بالبعد الاجتماعى . ان المعنى العميق جدا للتصور التاريخى لا يكمن فى حبس الذات المفكرة فى نقطة واحدة من الزمان والمكان ، وإنما يتمثل لدى فكر قادر على الخروج من كل محاية ومن كل زمانية كى يراه فى مكانه وفى زمانه . فمن الخطأ أن نحول ببساطة الى العلم سلطة نرفض أن ننسبها الى الفلسفة النسقية ، وهو ما تفعله التاريخية : فيتوجه عالم الاجتماع الى الفيلسوف متهما اياه بأنه ياخذ لحسابه التفكير للأبد لكل العالم، وبهذا لا يعبر سوى عن الأفكار المسبقة لثقافة ما أو ما تدعيه

(1) Ibid p. 136

(2) Merleau - Ponty. Les Sciences de l' homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit , p . 151

هذه الثقافة . فاذا صدق هذا ، فانه يصدق ايضا بالنسبة لعالم الاجتماع .
فاذا كان يتحدث هكذا الى الفيلسوف ، فمن اين اتى بهذا الحديث ؟
فهذه الفكرة المرتبطة بزمان تاريخي يضم الفلسفات مثلا تضم علبة شيئا
بدخلها ، ليس بمقدور عالم الاجتماع تكوينها الا اذا وضع نفسه بدوره
خارج التاريخ وتخلى عن امتياز كملاحظ مطلق *observateur absolu* : (١)

ان تامل فكرى فى موقف تاريخى معين ، وتاصله كذلك من خلال
هذا الموقف فى مواقف تاريخية اخرى نثير اهتمامه ، يجعل من معرفة
البعد الاجتماعى معرفة لذاتى ، ويستدعى وجهة نظر الى الذاتية
المبادلة باعتبارها ملكى ، ويسمح بها ، وهو ما ينساه العلم بالرغم
من استخدامه له ، ويشكل هذا صميم الفلسفة . فاذا كان التاريخ
يضمنا جميعا فعلينا ان نفهم اننا لا نصل الى الحقيقة عن طريق وقوعنا
ضد التأصل التاريخى وانما بواسطته فاذا اعترفت بانى استطيع
من خلاله ان اطلع على كل فعل او كل معرفة ذات معنى بالنسبة لى كان
أرى انه يحوى كل ما يمكن ان يوجد ، عندئذ ينكشف اتصالى بالبعد
الاجتماعى فى تناهى موقفى ، كنقطة بداية او اصل كل حقيقة بما فيها
حقيقة العلم . ومادما نملك فكرة عن الحقيقة ، ومادما نقع داخلها
ولا نستطيع الخروج ، فلا يتبقى سوى تعريف الحقيقة داخل الموقف (٢) .

ويمثل الموقف بالنسبة ليرلوبونتى مبدأ للفضول ، والبحث ،
والاهتمام بالمواقف الأخرى باعتبارها مغايرة لموقفنا ، كما يمثل ما يربطنا
بمجهل الخبرة الانسانية وما يفصلنا عنها كذلك . وسنسمى علم اجتماع
وعلم كل محاولة من أجل بناء متغيرات مثالية تقوم بتجريد وتصوير هذا
الاتصال الفعال . وسنسمى فلسفة ذلك اليرعى الذى يتعين الاحتفاظ به
للمجتمع المفتوح حيث تتعالى الذوات الأخرى *alter ego* التى تحيا

(1) Ibid p. 136 — 137 .

(2) Ibid p- 137

وتتحدث وتفكر كل منها فى وجود الأخرى ، وكلها فى علاقة مع الطبيعة كما نثبأ بها ، وراعنا وحولنا وأماننا ، وكائنة على حدود مجالنا التاريخى ، كما هى كائنة على حدود الواقع الأخير الذى تقوم بنياتنا النظرية بتحديد أدائه ، ولا يمكنها أن تحل بحله . لا تعرف الفلسفة اذن ، فى رأى ميرلوبونتى ، من خلال مجال معين يقتصر عليها : فهى مثل علم الاجتماع لا تتحدث سوى عن العالم والبشر والعقل . وتتميز بنمط معين من الوعى مرچود لدينا ازاء الآخرين، وازاء الطبيعة، وازاء انفسنا(١) .

لا يكتفى ميرلوبونتى اذن باعتبار الفلسفة متوافقة مع علم الاجتماع وإنما يرى كذلك انها لازمة له كنداء مستمر الى مهامه ، وكلما رجع عالم الاجتماع الى المصادر الحية لمعرفته ، الى ما يعمل بداخله ، كوسيلة لفهم التشكيلات الثقافية البعيدة عنه ، فانه يمارس تلقائيا الفلسفة . . . ويقول ميرلوبونتى : « ان الفلسفة ليست معرفة معينة وإنما هى اليقظة vigilance التى تجعلنا لا ننسى مصدر كل معرفة » (٢) .

ان تحديد دور الفلسفة كوعى بالعقلانية فى الحادث له معناه . فالوعى الفلسفى بالدائمة المتبادلة يتيح لنا وحده ان نفهم فى التحليل الأخير المعرفة العلمية . وقد سبق لهوسرل فى كتابه « ازمة العلوم الأوروبية » ان عبر عن هذا المعنى قائلا « ان الفلسفة والعلم يصبحان الحركة التاريخية التى تكشف العقل العام « المتأصل » فى الانسانية باعتبارها انسانية » (٣) . وهنا لا تكون ماهية الانسان معطاه ولا حتى ماهية غير المشروطة ، وإن تلعب دورها سوى اذا اثبتت هذه العقلانية التى وضعت اليونان فكرتها بداخلنا ، اثبتت نفسها باعتبارها اساسية بواسطة المعرفة والفعل(٤) .

(1) Ibid p. 138

(2) Ibid .

(3) Husserl . Die Krisis der europahischen Wissenschaften und die transzendente phanomenologie, I, Philosophia, Belg-rade, 1936 , Cité par Merleau - Ponty, Signes, Op Cit p. 139,

(4) Merleau - Ponty Signes , Op Cit p. 140

كيف تتكامل اذن هذه العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع فى نظر ميرلوبونتى ٠٠٠ ؟ احدى المناقشات الدائرة فى مجال علم الاجتماع تثير العلماء للاتجاه الى الملاحظة وكشف الوقائع بالجوء الى التحليلات والجدوس وما الى ذلك ، ولكن ما دمنا على ارض الفكر السببى « والموضوعى » فان هذا لن يتضمن نتائج ، ولا يمكن رد السلاسل السببية الى احداها كما لا يمكن ان نفكر فيها كلها . وهكذا لا نستطيع ان نعد هذه الوجة من النظر سليمة الا بشرط ان تمر بنمط لا سببى من الفكر هو نمط الفلسفة : لا بد ان نفهم فى نفس الوقت كيف تحدث الدراما الفردية بين ادوار سبق تسجيلها من قبل فى الكل التنظيمى ، وانه بناء على ذلك يمضى الطفل منذ بداية حياته ، بواسطة الادراك البسيط للعناية التى يحظى بها وللادوات التى تحيط به ، ليصل الى كشف المعانى التى تقوم فى مجموعها بتحريك الدراما الخاصة به الى دراما لثقافته . وبالرغم من كل ذلك فان الوعى الرمزي يشكل فى نهاية الامر ما يحياه او لا يحياه الطفل ، وما يعانى او لا يعانى منه ، بحيث لا توجد اى تفصيلات فى تاريخه الحميم لم تقم باضافة شئ الى المعنى الخاص به والذى يمارسه عندما توصل اخيرا ، وبعد ان فكر وعاش حسب ما ترائى له وادركه وحسب ما تتخلله ثقافته ، الى قلب العلاقة ، ودخل فى معانى كلامه وسلوكه ، واستطاع تحويل خبراته حتى اكثرها سرية الى الثقافة (١) .

واذا كانت السببية ترى استحالة تحقيق الحركة الجاذبة *centripète* مع الحركة الطاردة *centrifuge* ، ففى الموقف الفلسفى وحده يمكن تصور هذه « التحولات » *métamorphoses* ورؤيتها ، وكذلك الاقتراب والابتعاد من الماضى ومن الحاضر ، من القديم ومن « الحديث » ، كما يمكن تصور هذا الالتفاف للزمان والمكان الثقافيين حول انفسهما ، وهذا التحديد المستمر للأحداث الانسانية

(1) Ibid p. 140 - 141

التي تجعل الواقعة الاجتماعية تبدو أمامنا دائما كتغير في حياة واحدة ،
تشكل حياتنا جزءا منها ، وتجعل كل حياة أخرى وجه آخر لنا (١) .

وإذا كانت الفلسفة هي دائما فطبيعة مع النزعة الموضوعية
..... Objectivisme ، ورجوع من المبنى الى المعاش ، من العالم
الى انفسنا فان هذا لا يعنى انها تنتقل الى محيط الاستبطان ، او الى
مجال متميز عن مجال العلم ، أو الى عداوة مع المعرفة ، مادمننا فد
اعترفنا ان « الداخل » الذى تقودنا اليه ليس حياة شخصية ، وانما هو
ذاتية متبادلة تربطنا اكثر فأكثر بالتاريخ بأكمله . فعندما ارى ان البعد
الاجتماعى ليس مجرد موضوع وانما قبل ذلك موقف ، وعندما أوقظ فى
نفسى الوعى بهذا البعد الاجتماعى الذى أملكه ، عندئذ يصبح كل نظامى
اللغوى المتزامن أمامى ، ومن خلاله كل الماضى الذى استطيع التفكير فيه .
انه الفعل الجامع والمفرق للجماعة التاريخية كما هي معطاه لى فى حاضرى
الحى . ان انصراف الفلسفة عن تفسير النسق لا يجعلها تسقط فى مصاف
التابع للمعرفة العلمية او الداعية لها ، مادمت تملك بعدا خاصا هو بعد
المعية او المشاركة coexistence ، لا تملكه كواقعة
مكتلة fait accompli أو كموضوع للتأمل ، وانما كحدث
مستمر .. événement perétuel ووسط للممارسة العملية العامة .
وهكذا يعلن ميرلوبونتى أنه لا يمكن ان يحل شىء محل الفلسفة ، لأنها
تكشف لنا الحركة التى بواسطتها تتحول الحياة الى حقائق ، كما تكشف
الحركة الدائرية .. circularité لهذا الوجود المتميز أو هذا الكائن
المتميز الذى يمثل ، بمعنى من المعانى ، كل ما يفكر فيه (٢) .

ثانيا - دراسة الفرد والمجتمع :

لقد اهتم ميرلوبونتى بدراسة الفرد والمجتمع والعلاقات الوثيقة

(1) Ibid p. 141

(2) Ibid p. 141 - 142

التي تربط بينهما ، وقد أطلق على هذه الدراسة الانثروبولوجيا الاجتماعية . وتتمثل الانثروبولوجيا الاجتماعية في رآيه في هذا الذي يتحول اليه علم الاجتماع عندما يعترف بان البعد الاجتماعي له قديبين أو وجهين مثله في ذلك مثل الانسان : انه يعبر عن معنى ، فنستطيع من هذا فهمه من الداخل ، وفي نفس الوقت يقوم بتحميم واضعاف المقصد الشخصي ، الذي يتجه نحو التطور ويتخذ موففا وسطا بواسطة الاشياء . رآيه ان مرس Marcel Mauss هو وحده الذي نوقح في فرنسا علما للاجتماع بهذا الشكل . والانثروبولوجيا الاجتماعية هي عمل مرس الذي يستمر حيا امامنا (١) . ويستخدم ميرلوبونتي التعبيرين انثروبولوجيا او علم اجتماع ليشير الى نفس الموضوع .

١ - الاتجاه الوضعي :

خضع علم الاجتماع منذ البداية ، في محارلتة، فهم المجتمع والعالم الانساني للنموذج الوضعي positivist paradigm لقد شكل النجاح الكبير لمنهج العلوم الطبيعية في بداية القرن العشرين مع حرص علم الاجتماع الناشئ على التوصل الى احترام وهكائة أكاديمية عاملين هامين في احتضان علم الاجتماع لمنهج العلوم الطبيعية ، كما عبر عنه دوركايم في عبارته الشهيرة « معالجة اليرقانع الاجتماعية كاشياء » . ولا يزال الاتجاه الوضعي مع الوضعية المحدثة neo - positivism يسيطر بشكل او باخر على علم الاجتماع المعاصر ، وفي مجال العلوم الاجتماعية بشكل عام ، ويعرف بانه الرغبة التي تستهدف سيطرة منهج علمي معين على كافة فروع المعرفة الانسانية (٢) . ويلقى عرضنا لهذا الاتجاه الضوء عليه ويوضح موقف ميرلوبونتي منه ، كما يكشف اوجه

(1) Merleau - Ponty, De Mauss à Claude Lévi - Strauss
Reproduit dans Signes , Op Cit pp 143 - 157 , p 143
(2) Spurling , Op . Cit p 76

القصور التي دعت ميرلوبونتي - مثل غيره من العلماء والفلاسفة للبحث عن بديل .

ويعبر الاتجاه الوضعي عن وجهة نظر معينة تجاه ما يعتبر معرفة سليمة عن العالم . مقدمته الأساسية وحده المنهج العلمي ، اى الاعتقاد بان شكل المعرفة المكتسبة ومناهجها لا تتغير فى كافة مجالات المعرفة . ويعنى هذا منهجيا تبنى المنهج الفرضى الاستنباطى او احد اشكاليته فى مجال علم الاجتماع . وقد رأينا نقد ميرلوبونتي لهذا الاتجاه حيث اطلق عليه أسماء متفرقة فاحيانا تحدث عن اتجاه وضعى « positivisme » و احيانا اتجاه طبيعى « naturalism » كما فى « بنية السلوك و احيانا يطلق عليه نزعة تجسريبية « empiricism » فى مواجهة النزعة العقلية « intellectualism » كما فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » . وقد تعرضنا فى اجزاء متفرقة من الباب الاول لآراء هذا الاتجاه ازاء موضوعات عدة كالجسم والادراك الحسى والعالم والكوجيتو وغيرها ، وبيننا نقد ميرلوبونتي لها . فقد اوضح كيف أدت هذه الدراسات الى صورة ذرية للعالم وللادراك الحسى والسلوك ، عاجزة عن رؤية المبادئ العامة للتصالون او الترابط المنظم للادراك الحسى والسيكولوجيا بالعالم . كما تناولنا فى الفصل الخاص بعنم النفس فى الباب الثانى آراء الساوكية وهى تنتمى الى نفس الاتجاه ، ونقد ميرلوبونتي لها . وسنقصر حديثنا هنا على الاتجاه الوضعي فى علم الاجتماع وبالذات على موقف دوركايم وبشكل اقل على موس .

لقد دافع دوركايم عن تعريفه للوقائع الاجتماعية بانها « أشياء » مؤكدا على اختلافها عن الأشياء المادية من تهاجى عدة ، على الرغم من وقوعها معها فى نفس المستوى . ويعرف دوركايم هذا الشيء الذى جعله محمولا للوقائع الاجتماعية بانه : « ذلك الموضوع للمعرفة الذى لا يمكن ادراكه بوضوح بمجرد القيام بعمل تحليل عقلى ، ذاك أنه يمثل كل ما لا يستطيع العقل فهمه الا اذا انتقل خارج ذاته بواسطة الملاحظات

والتجارب ، هذآ عن طريق السير التدريجى من الخصائص الخارجىة القابلة للادراك بشكل مباشر الى الخصائص الأقل وضوحا والأكثر عمقا . ولا يعنى تناول الوقائع كأشياء تصنيفها فى مقولة من مقولات الواقع ، وانما يعنى ملاحظتها فى ضوء اتجاه عقلى معين ، أى القيام بدراستها متمسكين بمبدأ معين يقوم على كوننا نجهل تماما طبيعة هذه الوقائع ، وعلى كون خصائصها المميزة وأسبابها المجهولة لا يمكن كشفها بسهولة عن طريق منهج الاستبطان مهما كان دقيقا . وقد اعتبر دوركايم كل موضوعات العلم أشياء باستثناء موضوعات العلوم الرياضىة (١) .

ولا يستدعى القول بهذه القاعدة (دراسة الوقائع كأشياء) أى تصور ميتافيزيقى ، أو أى تأمل نظرى داخل الفرد . واتما تطالب هذه القاعدة الباحث الاجتماعى أن يعيش فى حالة ذهنية شبيهة بالتى يعيشها العلماء الفيزيائيون والكيميائيون والفسولوجيون عندما ينطلقون الى كشف منطقة لم يطرقوها من قبل فى مجال بحثهم العلمى . واذا ما وصل الباحث الى العالم الاجتماعى المنشود فعليه أن يتزود بالوعى بكونه ينفذ الى المجهول ، وعليه أن يشعر أنه فى حضرة وقائع لا زالت قوانينها مجهولة بالنسبة له مثلما كانت وقائع الحياة مجهولة قبل قيام علم البيولوجيا . يتعين اذن أن يكون الباحث الاجتماعى مستعدا ومهيا للوصول الى كشوف سوف تعتبر مفاجئة بالنسبة له وقد تصيبه بخيبة أمل (٢) .

ويرى ميرلوبونتى أن دوركايم عندما توجه الى الوقائع « كأشياء » وليس كأنساق من الأفكار الموضوعة ، فانه لم ينجح فى تعريف البعد الاجتماعى سوى كشيء نفسى *Psychique* ، فقد كانت هذه الوقائع فيما يقال « صورا » وبدلا من كونها فردية كانت ببساطة جمعىة *collectives* ، ومن هنا فكرة وجود « وعى جمعى » كوجود متميز

(1) E . Durkeim , *Les Régles de la Méthode Sociologique*, Paris, Presse Universitaire de France, 1942, p. XIII.

(2) Ibid p XIV.

فى قلب التاريخ • وظلت العلاقة التى تربطه بالفرد علاقة خارجية مثل
العلاقة القائمة بين شيئين فأصبح ما ينسب الى التفسير الاجتماعى يسلب
من التفسير النفسى أو الفسيولوجى والعكس صحيح (١) •

وقد اعتبر دوركايم الظواهر الاجتماعية خارجية بالنسبة للفرد ،
وإذا كان من الصحيح ان الخلية انحية تمام ان تسمى خلية مكوناتها
المعدنية وان المجتمع لا يحوى شيئاً خلاف الأفراد ، فان هذا لا يمنع ،
القول بانه من المستحيل ان تكبر ظواهر الحيوان كالمادة فى ذرات غبار
الهيدروجين والأكسوجين والكربون والأتوت ، لأننا فى هذه الحالة
لا نستطيع تفسير حدوث الحركة الحية داخل العناصر غير الحية ،
فالحياة والحدة لا تنقسم • فاذا طبقنا هذا المبدأ على علم الاجتماع
فسوف نجد اذا افترضنا ان التركيب المكون لآى مجتمع من نوع خاص
مولد لظواهر جديدة مختلفة عن الظواهر التى تحدث فى الوعى الفردى ،
فلا بد حينئذ ان نقول ان هذه الوقائع تكمن فى المجتمع نفسه الذى
ينتجها وليس فى اجزاء المجتمع أى اعضاء • وبهذا المعنى تكون الوقائع
خارجة عن الوعى الفردى للأفراد تماماً مثل كون خصائص الحياة خارجة
عن المواد المعدنية التى تكون الكائن الحى (٢) •

وقد اوضح ميرلوبوندى ان هذا الاتجاه لا يقضى الى نتائج مادمتنا
نقف على أرض الفكر السببى والموضوعى (٣) • رضى الواقع ان دوركايم
اعتقد فى دور كل من العقل والعلم وبنى منهجه على تأكيد مذهب
السببية أو العلية وانطباقه على الظواهر الاجتماعية • وقد حدد هذا
الهدف قائلاً : « العمل على مد العقلية العلمية لتشمل السلوك الانسانى ،
وذلك عن طريق بيان ان النظر الى الماضى قد يرد الى علاقات علة

(1) Merleau - Ponty, Signes Op Cit , p. 144

(2) Durkeim Op Cit, p XVI

(3) Merleau - Ponty - Signes Op Cit , p 140

ومعلول ، ثم ادخال عملية أخرى عقلية قد تحول السلوك الانساني الى قواعد للفعل فى المستقبل «(١) . وقد اعتبر دوركايم المسئوليات والاتفاقيات والواجبات والقوانين والعادات قابلة للعزل باعتبارها موضوعات خاصة للدراسة ، وتتفق فى كونها « خارجية » بالنسبة لاي فرد وتمارس فى الوقت نفسه ضغطا عليه .

وقد رأى دوركايم أن الظاهرة الاجتماعية حتى لو لم تملك وجودا مستقلا فان من صميم عمل عالم الاجتماع أن ينسب لها هذا الوجود . وذلك عن طريق التوصل الى معدلات احصائية تعتبر مؤشرات للتيارات الاجتماعية وليست مجرد حصر لظواهر فردية منفصلة . وقد رأى بالفعل ميرلبيونتى أهمية العلاقة القائمة بين علم الاجتماع والاحصاء وشبهها بالعلاقة الموجودة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس الايديتيكى ، ولكن هذا يعنى فقط أن الاحصاء ضرورى لعلم الاجتماع ولكنه لا يتطابق معه ، فالاحصاء ليس علما للاجتماع بعد ويحتاج الى الاتصال بالواقع الاجتماعى(٢) .

ولا يحرص الاتجاه الوضعى على كيفية حدوث الظاهرة ، وكل ما يهم هو أهمية التثبت منها امبريقيا وكيف يمكن اعتبارها معرفة سليمة . وتوضح مخاطر التنظير فى دراسة « الانتحار » لدوركايم(٣) . لقد اختار دوركايم موضوع الانتحار كظاهرة تستحق الدراسة نتيجة اهتمامه بمحنة المجتمع الحديث المتبدية فى التفكك الاجتماعى وضعف العلاقات بين الأفراد . واختار استخدام الطريقة الاحصائية فى الدراسة ثلاثة وجد

(1) Durkheim Op Cit p. IX

(2) Merleau-Ponty ,Les Sciences de l'home et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit , p 145

انظر كذلك « هوسرل وعلم النفس » بالفصل الثانى من الباب الثانى من هذا العمل .

(3) Spurling , Op cit p 79

ان التجربة غير صالحة بسبب عدم تمييز الطابع العام على حساب الخاص فى تلك الواقعة الاجتماعية . وميزة الاحصاء انه يركز على المظاهر الجماعية للسلوك لانه يقدم علاقة بين واقعتين اجتماعيتين . وهكذا درس دوركايم الانتحار كواقعة اجتماعية من اجل التوصل الى العلاقة بين نسبة المنتحرين وكل من الدولة المدنية والدين واسلوب الحياة . هذه الطريقة تتجاهل بشكل الى المظاهر الفردية لكل ذلك ، ذلك ان الاحصاءات المتاحة لا تدعم اى افتراض قائم على ارجاع تفسير معدلات الانتحار الى اسباب فردية (١) .

وفى هذه الدراسة التى كثيرا ما تذكر كمرجع اسامى لعلم الاجتماع « العلمى » تعامل دوركايم مع معدلات الانتحار باعتبارها « اشياء » اجتماعية توجد فى الاستقلال عن ارادة الأفراد . لقد اراد ان يستبعد تماما المعنى « الذاتى » الذى ينسب الى الانتحار من جانب اى فرد من الأفراد . واخذ بدلا من ذلك معدلات الانتحار كوقائع اجتماعية يمكن تفسيرها سببيا بواسطة مجموعة اخرى من الوقائع الاجتماعية الموضوعية وكان سبب ارتفاع معدل الانتحار فى مجتمع معين هو درجة ما اسماه بالانانية « egoism » او البغرية altruism او اللامعيارية (اختلال المعايير) anomie الذى يبديه الأفراد فى هذا المجتمع ، والذى بدوره كان نتيجة درجة الدمج او التكامل الاجتماعى لهؤلاء الأفراد (٢) .

ان المشكلة الاساسية لدى الاتجاه الوضعى كخطرية عن العالم الاجتماعى هى قصوره عن تناول مفهوم المعنى . ولا يعنى هذا ان مفهوم المعنى لا يجد مكانا فى علم الاجتماع الوضعى - لأن من الصعب بمكان الحديث عن الانسان او المجتمع دون ادخال فكرة المعنى . الا ان المشئنة

(١) علا مصطفى ، مرجع سابق ، ص ١٣٢

(2) Spurling Op Cit p 80

بالنسبة للمعنى لدى الاتجاه الموضوعى هو أنها لا تخضع للتثبيت الإمبريقي . وبالتالي فإن فكرة المعنى تستوعب فى مفهوماته الأخرى ، وهى مفهومات تتلائم أكثر مع المتطلبات المنهجية لبرنامجهم . فدوركايم استخدم على سبيل المثال حسه الشائع عندما حاول التثبيت من وجود علاقة بين التعليم ومعدل الانتحار ، فقد أكد أن الدرجة المرتفعة من التعليم يصاحبها معدل مرتفع من الانتحار . وقد واجهته مشكلة عدم تلائم هذا مع حالة اليهود الذين لديهم درجة عالية من التعليم ومعدل منخفض من الانتحار ، ولذا اضطركى يفسر هذا التعارض الى القول بوجود معنى مختلف للتعليم لدى اليهود . وهكذا نجد أن هذا المعنى المفترض للتعليم بالنسبة لليهود لا يكذب فقط ادعاء دوركايم بأنه غير مهم بالمعنى الاجتماعية للظواهر وأن اهتمامه ينصب على الوقائع الاجتماعية الموضوعية وحدها ، وإنما أيضا يثير موضوعا هاما هو : من أين استقى دوركايم فروضه ؟ إن الاختلاف المفترض لمعنى التعليم بالنسبة لليهود لا يشكل جزءا من بياناته وإنما أتى من حسه الشائع . وتوضح المشكلة هنا فى أن دوركايم لم ينظر أبدا الى المعانى الاجتماعية للظواهر كموضوعات للبحث ولكنه أخذها كشيء مسلم به ، عن طريق احلال معانى حسه الشائع لسد الثغرات فى تفسيراته (١) .

ويرى ميرلوبونتى أن دوركايم عندما قدم تحت اسم المورفولوجيا الاجتماعية تكوينا مثاليا للمجتمعات من خلال اختلاط المجتمعات الأولية وتكوين العناصر فيها بينها ، فقد قام بخلط البسيط بالأساسى والقديم . وهكذا افتقدت المدرسة الفرنسية هذا الاتصال بالآخر بالرغم من كونه تعريفا لعلم الاجتماع . ويتساءل ميرلوبونتى كيف نفهم الآخر دون أن نضحى فى سبيل منطقتنا أو دون أن نضحى بمنطقتنا فى سبيله ؟ وسواء قام علم الاجتماع بدمج الواقعى مع أفكارنا ، أو على العكس أعلن أن الواقعى لا يقبل النفاذ اليه ، فإن هذا العلم يتحدث دائما كما لو كان بمقدوره

ان يتجاوز موضوعه ، وعالم الاجتماع ما هو الا ملاحظ مطلق . ان ما ينقص
فى راي ميرلوبونتي ، هو النفاذ الدؤوب داخل الموضوع
اى الاتصال به (1) .

اما مارسل موس ، فعلى عكس دوركايم مارس هذا كله بالغريزة .
ولما كان مرتبطا بحكم القرابة والعمل بدوركايم فقد كانت لديه كافة
الاسباب لانصافه ، الا ان اتصال موس المميز بالبعد الاجتماعى فجر
خلفا مع دوركايم . ويرى ميرلوبونتي ان موس فى دراسته للسحر
او الشعوذة « .. magie » قال ان التغيرات المصاحبة
والارتباطات الخارجية تترك آثارا يتعين وصفها ، ففيها توجد الاسباب
العميقة للايمان . فكان يتعين اذن الدخول الى الظواهر عن طريق الفكر
للتوصل الى قراءتها وفك غموضها . وتتمثل هذه القراءة للظواهر فى
ادراك اسلوب التبادل الذى يقوم بين البشر وكذلك الارتباطات والتكافئات
التي تنظم استخدام الأدوات والمنتجات الصناعية او الغذائية ، والصبغات
السحرية ، والبخارف والاعانى ، والرقصات ، والعناصر الاسطورية ،
مثلا تنظم اللغة استخدام الأصوات والمفردات والقواعد والنحو . وهكذا
تدخل هذه الواقعة الاجتماعية التي لم تعد واقعا ضخما ، وانما نسفا
فعالا من الرموز او شبكة من القيم الرمزية ، تدخل فى أعماق أعماق
الفردى . فلم يعد هناك مجال للاختيار بين الفردى والجمعى . وبالمثل
لا يوجد مطلق بسيط او « كل » خالص ، وانما يوجد فى كل مكان كليات
totalités او مجاميع واضحة تتفاوت فى ثراءها . وقد لاحظ
موس تناقضات هامة فى النزعة التأليفية المدعى وجودها فى العقلية
البدائية . فعن طريق ادراك البعد الاجتماعى كرمزية استطاع ايجاد
الوسيلة لاحترام واقعية الفرد وواقعية البعد الاجتماعى وكذلك مختلف

(1) Merleau - Ponty. Signes Op, Cit p. 144

الثقافات دون أن يعزلها عن بعضها البعض . وفى رايه ان العقل المتسع بمقدوره أن ينفذ حتى يصل الى لا عقلانية السحر والهبه (١) .

الا أن، ما نجده لدى موسى هو حدس بوجود البعد الاجتماعى اكثر مما نجد نظرية . ولربما هذا ما دعاه أن يظل بعيدا بعد أن توصل الى كشفه هذا . انه يبحث عن مبدأ للتبادل داخل قوى الطبيعة *le mana* وافكار موسى فى هذا الشأن غامضة لا تعطى نظرية للواقعة بقدر ما تعطى نظرية بدائية *indigène* . فهى افكار لا تشير حقنا الى نوع من الرباط الشمورى بين مختلف الوقائع المتعين الربط بينها . ولكن هل كانت هذه الوقائع متميزة كى نبحث عن ربطها ، ليست الأولوية للتركيب ؟ الا تدل قوى الطبيعة للفرد على وجود علاقات تكافؤ بين ما تعطيه وما تتلقاه وما ترده ، وخبره بوجود مسافة بينه وبين توازنه التنظيمى مع الآخرين ، بالاضافة الى وجود واقعة اولى للرجوع بشكل مزدوج الى سلوك الأنا وسلوك للآخر ، ومطلب للكل اللامرئى الذى ينظر الى الأنا والى الآخر كعناصر يمكن أن تحل كل منها محل الأخرى ؟ وهكذا لن يكون التبادل نتيجة للمجتمع وتأثيرا له بل هو المجتمع ذاته فى الفعل *en acte* . وستقوم قوى الطبيعة بتشكيل ماهية الرمزية وتصل اليها من خلال تناقضات اللغة والعلاقة بالآخر . ويشبه ميرلوبونتي هذا « بالدالة العائمة » « *signifiant flottant* » فى اللغة فهى لا تنطق بشيء ولكنها تفتح مجالا من المعنى المحتمل ، وينقلنا هذا الى منحى آخر يمثله ليفى ستروس (٢) .

الاتجاه البنيوى :

لقد اعجب ميرلوبونتي بالاتجاه البنيوى الموجود فى عصره ، باعتباراه وسيلة فعالة لدراسة المجتمع واللغة . وقد رأى أن البنية هى تلك الطريقة التى يتم من خلالها التبادل فى قطاع من المجتمع أو فى

(1) Ibid p. 144 - 145

(2) Ibid p. 145 - 146

المجتمع بأكمله . فلم تعد الوقائع الاجتماعية أشياء كما لم تعد أفكارا
وانما أصبحت بنيات structures (١) ، وقد قدم لنا عالم
النفس المشهور « جان بياجيه » أحد التعريفات الهامة للبنية ، فيذكر :
« أنها كتقدير أول تعتبر نسقا من التحولات systémes de
.. transformations يحوى قوانين (فى مقابل خصائص النسق) .
ويحافظ النسق على ذاته ويثريها عن طريق الدور الذى تقوم به التحولات ،
وذلك دون أن تخرج هذه التحولات عن حدودها أو تستدعى أية عناصر
خارجية . وباختصار نستطيع القول أن البنية تتصف بثلاث خصائص وهى :
الكلية أو الجملة totalité والتحول transformation
والتنظيم الذاتى auto - réglage (٢) .

والمقصود بالسمة الأولى وهى الكلية هو أن البنية لا تتألف من
عناصر خارجية تراكمية مستقلة عن « الكل » بل هى تتكون من عناصر
داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق ، من حيث هو « نسق » . ولا ترتد
قوانين تركيب هذا النسق الى ارتباطات تراكمية ، بل هى تضى على
الكل من حيث هو كذلك خواص «المجموعة» باعتبارها متميزة عن خصائص
العناصر . وليس الهم فى البنية هو العنصر أو الكل الذى يفرض نفسه
على العناصر ، وانما الهم هو « العلاقات » القائمة بين العناصر ، على
اعتبار ان الكل ليس الا ناتج تلك العلاقات ، مع ملاحظة أن قانون
هذه العلاقات ليس الا قانون النسق نفسه . واما المقصود بالسمة الثانية ،
الا وهى التحولات فهو أن المجاميع الكلية تتطوى على ديناميكية ذاتية
تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة التى تحدث داخل النسق ، خاضعة

(1) Ibid p. 146.

(2) Jean Piaget . Etudes d' Epistemologie génétique, Paris
P . U . F . p. 8

انظر أيضا : جان بياجيه ، البنيوية ، ترجمة عارف منيمنة ،
وبشير أوبرى ، بيروت ، منشورات عوفيات ، ١٩٧١ .

فى الوقت نفسه لقوانين البنية الداخلية دىن توقف على آية عوامل خارجية . واما المقصود بالمسة الثالثة وهى التنظيم الذاتى ، فهو ان نى وىج البنيات تنظيم نفسها بنفسها ، ما يحفظ لها وحدتها ويكفل لبنيا المحانظة على بقائها ، ويحقق لها ضريا من « الانغلاق الذاتى » . ومعنى هذا ان للبنيات قوانينها الخاصة التى لا تجعل منها مجرد مجموعات ناتجة عن تراخيات عرضية عن تلاقى بعض العوامل الخارجيه المستقلة عنها ، بل هى انسقة مترابطة تنظم ذاتها حسب قوانين « الكل » الخاص بهذه البنية او تلك . وعلى الرغم من ان كل بنية مخلقة على ذاتها ، لا ان هذا الانغلاق لا يمنع البنية الواحدة من ان تدرج تحت بنية اخرى اوسع ، على صورة بنية سفلية (او تحتية) (١) .

رقد تحدث ليفى ستروس عن مفهوم البنية فى احد الفصول الهامة من كتابه « الانثروبولوجيا البنيوية » فقال : « اذا كان النشاط اللاشعورى البنى اللواحق للعقل يقوم على فرض الشكل على المضمون ، واذا كانت هذه الأشكال لا تتغير بالنسبة لكل العقول سواء القديمة او المحدثه ، البدائية او المتحضرة - تماما مثل دراسة الوظيفة الرىزية كما تتبدى بشكل واضح فى اللغة ، فانه يكفى ان نصل الى البنية اللاشعورية او اللواعبة الواقعة خلف كل نظام وكل تقليد كى نصل الى تفسير سليم للانظمة او التقاليد او العادات الاخرى ، بشرط ان نمضى فى التحليل الى مدى بعيد (٢) .

ويرى ميزلوبونتى ان البنية كانت تستخدم فى علم النفس لتشير

(١) زكريا ابراهيم : مشكاة البنية او انسواء على البنيوية .

القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(2) C. Levi - Strauss, *Anthropologie structurale* p. 28 Cite par S. Thion *Structurologie , Alethia : Le structuralisme* No, 4, Mai 1966, pp 219 - 227 , p. 220

الى اشكال المجال الإدراكي ، وهي كليات مشكلة بواسطة بعض خطوط القوى *lignes de force* حيث تأخذ كل ظاهرة عنها قيمتها الحالية . وفي اللغويات اعتبرت البنية أيضا نسقا واقعيا متجسدا . فعندما يقول دي سوسير *De Saussure* ان العلامة اللغوية هي حركة ، وانه لا يعمل الا باختلافها عن العلامات الأخرى ووجودها على مسافة منها ، وليس عن طريق استدعاء معنى وصفي منذ البداية ، فانه كان يقصد بذلك فهم وحدة اللغة فيما وراء المعنى الواضح ، هو تنظيم يحدث في اللغة قبل ان يصبح المبدأ المثالي معروفا (١) . لقد رأى دي سوسير ان تاريخ الكلمة لا يفسر معناها وانما يتوقف معناها على « نسق » عام للغة ويرتبط هذا النسق بظروف عصره (أي يتزامن معه *synchronise* (٢)) .

يتكون المجتمع ، فيما يرى ميرلوبونتي ، في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية من أنساق من هذا النوع الموجود في اللغة : كنسق القرابة ونسق البنوة (مع قواعد مناسبة للزواج) ، ونسق التبادل اللغوي ، ونسق التبادل الاقتصادي ، ونسق الفن والأسطورة والشعائر والانثروبولوجيا نفسها ما هي الا مجموع هذه الأنساق في تفاعلها . ويقولنا انها بنيات فاننا نميزها عن « الأفكار المركزية » للفلسفة الاجتماعية القديمة . والأفراد الذين يعيشون في مجتمع ما ليس لديهم بالضرورة معرفة بهبدأ التبادل الذي يحركهم ، مثلهم في ذلك مثل المتحدث الذي لا يحتاج كي يتكلم أن يمر بالتحليل اللغوي للكلام . فالبنية تمارس من جانبهم كأنها على سجيتها . ويذهب ميرلوبونتي الى القول ، اذا جاز له ، « فهي تملكهم وليس هم الذين يملكونها » (٣) .

(1) Merleau - Ponty. *Signes* op cit , p 146

(2) M. Grawitz *Méthodes des sciences sociales* Paris Dalloz 1974, p 433

(3) Merleau - Ponty, *Signes* . Op Cit, p 147

والبنية تملك وجهين فى رأى ميرلوبونتى : من ناحية هى تنظم ، حسب مبدأ داخلى ، العناصر التى تدخل فيها ، ومن ناحية أخرى هى معنى . الا أن المعنى الذى تحمله هو معنى ثقيل . فعندما يصيغ العالم البنيات ويحددها تصوريا ويبنى نماذج تتيح فهم المجتمعات القائمة ، فإنه لا يقوم هكذا باحلال النموذج بولكانه الشيء الواقعى . فالبنية من حيث المبدأ ليست فكرة افلاطونية . وتخيل مذاهب مثالية تسيطر على حياة كل المجتمعات الممكنة يمثل نفس خطأ علم اللغويات القديم ، عندما كان يفترض فى مادة معينة رنانة ميلا طبيعيا نحو معنى ما . ويعنى هذا اغفال ان ملامح الوجه قد تكون لها معنى مختلف فى المجتمعات المختلفة حسب النسق الذى تؤخذ فيه (١) .

ولا تنتقص البنية شيئا من المجتمع ، من سمكه أو من ثقله ، فهى ذاتها بنية البنيات ، ويتساءل ميرلوبونتى : كيف لا توجد علاقة بين النسق اللغوى والنسق الاقتصادى ونسق القرابة . طبعا ، العلاقة موجودة ولكنها دقيقة ومتغيرة : احيانا تأخذ شكل التماثل *homologie* و احيانا - كما هو الحال بالنسبة للأسطورة أو الشعائر - تشكل المقابل والخصم لبنية أخرى . الا أن المجتمع يظل كبنية يعبر عن واقع له عدة مظاهر ، ويخضع لأهداف عديدة . ولكن الى أى مدى تذهب المقارنات ؟ هل تنتهى بالعثور كما يريد علم الاجتماع الحق على ثوابت عامة *invariants universels* ؟ لا يوجد . اى يحد فى هذا الاتجاه البحث البنيوى - كما لا يوجد ما يحتم عليه الوصول الى هذه الثوابت . ان ما يهم فى هذا البحث هو ان نضع علاقات تكامل مكان التقابلات (٢) .

ان البنيوية فى واقع الآخر هى منهج يضم كل الظواهر الاجتماعية الانسانية مهما كان شكلها ، وبهذا تضم بالاضافة الى المراقف الاجتماعية الانسانيات والفنون . ويرجع هذا الى أن كل صور النشاط الاجتماعى

(1) Ibid p. 147

(2) Ibid p. 148

سواء كانت ملابس أم كتب أم أنساق قرابة ٠٠٠ ، باعتبارها تمارس في أى مجتمع ، تشكل ما يسمى باللغات بالمعنى الشكلى . وبالتالي يمكن رد كافة اطردادات هذه الصور الى نفس مجموعة القواعد المجردة التى تحدد وتحكم ما يسمى فى العادة باسم اللغة . وفى محاولة للتقليل من الخلط بين المصطلحات استخدم البنيويون التعبير رمز لتغطية كل الأنماط الخاصة بالاتصال المستخدمة اجتماعيا . وتملك تلك الرموز الاجتماعية مثل اللغة قواعد . ويعبر ليفى ستروس فى كتابه « البنيات الأولية للقرابة » عن معالجة من هذا النوع .

وقد اهتم ليفى ستروس بالعلاقات بين الظواهر اكثر من اهتمامه بطبيعة الظواهر نفسها ، كما اهتم بالانساق التى تدخل فيها هذه العلاقات ، لقد رأى امكانية علم للانساق على اسس بنيوية . وقد طور آراءه بالنسبة لتناول اهم مظاهر الثقافة بهدف الوصول الى استنبصار داخل الثقافة والى وعى جديد للمجتمع . وترجع أصالة ليفى ستروس الى تاكيدته على الشكل ، وعلى أولوية العلاقات على الكيانات . واذا كان ليفى ستروس يعمل فى بحثه عن العلاقات على مستوى مجرد ، الا انه فى نفس البرقت لا يغفل الواقع ، مما يجعله يبدأ تعميماته من الملاحظات التجريبية ويرجع اليها .

لقد اعتبر ليفى ستروس العلاقات الاجتماعية مادة تستخدم لبناء النماذج فهى تقدم لنا البنية الاجتماعية : ومن هنا لا يمكن اطلاقا رد البنية الاجتماعية الى مجموع العلاقات الملاحظة فى مجتمع معين . ان البنية لا تدعى أنها تملك مجالاً خاصاً بها ، وانما هى بالأحرى تقدم منها قايلاً للتطبيق على مختلف المشكلات الاجتماعية وعلى مختلف التحليلات المستخدمة فى مجالات عدة (١) .

(١) علا مصطفى ، مرجع سابق ، ص ٢٨٨ .

وإذا كان ميرلوبونتي قد انجذب الى أعمال ليفي ستروس فلانه يعبر عن معنى للعقل يتفادى عقبة النزعة التجريبية كما يتفادى عقبة النزعة العقلية (١) . وقد رأى انه لا يتطلع الى احلال انساق معقدة محل الانساق البسيطة بطريقة استنباطية جامدة ، بل على العكس هو يفكر فى اننا لا نستطيع ان نستغنى ازاءها عن المنظور التاريخى ، من خلال العصور ، ومن خلال التنظيمات الهندية والأوربية والسلمية . ويفرض التحليل التاريخى التمييز بين الثقافات . فيكون لدينا من جهة مجتمع يلغى ببساطة الطبيعة ومجتمع آخر يتحائل عليها ، وأحيانا يدخل فى حركة معها ويخلق هكذا العلم والتقنية ، فى نفس الوقت الذى يفتح فيه على التاريخ وعلى تراكم المعرفة (٢) ويحل العقل والمنهج محل الأسطورة والشعائر (٣) .

ويتقارب ميرلوبونتي وليفى ستروس ويتباعدان ، وعنصر من عناصر التقارب يتمثل فى الاهتمام بالكوجيتو الذى لم يفكر أى منهما فى الاستغناء عنه ، وإنما رأى ميرلوبونتي أنه يتعين توسيعه ، وافتتاحه كى يصبح كوجيتو خاص بسلطة تتحمل مسؤولية العالم عن طريق تنظيمه ، لا كوجيتو خاص بفكر منفصل . وهو ما تبينه أيضا أعمال ليفى ستروس ، فهو يلاحظ فى اقترابه من العقلية المتوحشة أو البدائية أنها تندمج مع كل ما يشكل حياة الجماعة . ويلتقى الفكر والحياة فى حركة توسع الحياة كى تجعل منها وسيلة لتنظيم العالم . وتشجع هذه النتائج ميرلوبونتي على تأسيس العقل الذى يترعرع فى علم أسطورى بواسطة حركة عامة للوعى لها سلطة على العالم ، تنمو بداخله عن طريق اجتيازه . ويرجعنا هذا إلى أسطورى فى خصائصه الى وظيفة أكثر عمومية تسانده ، وعن طريق

(1) Michel Lefeuve, Merleau - Ponty *Audès de la phénoménologie*. Paris, Librairie Kincksiek 1976 p 308ç

(2) Merleau - Ponty *Signes* op cit p. 155

(3) Ibid p 157

الرجوع إليها يمكن لأى متحضر أن يفهم ما يضعه البدائي من أساطير يلتزم بها . فالمعنى ليس غائبا عى الحركة التى يوجد بواسطتها نى العالم ، وما كان غريبا فى حياة البدائيين. يتضح فى أعمال ليفى ستروس باعتباره يملك معنى . وهكذا يبدو عمل ليفى ستروس معضدا اقضابا ميرلوبونتى الفلسفية (١) .

ويصعب من جهة أخرى اتعاق كل من ليفى ستروس وميرلوبونتى ، فى صعود الوعى نحو العالم يستطيع أن يكون له مساحة من المعنى ولكنه لا يحدد القواعد أو القوانين . . . وإذا كانت دراسة الانساق الأولية للقرابة أو الأنظمة الأسطورية تكشف وجود القواعد أو القوانين التى تحكم التبادلات الزوجية والأساطير ، فاننا مدعوون إلى مصدر آخر للتفسير خلاف ما تقترحه الوظيفة العامة لمعنى العالم والذات والآخريين . فيفتقد حل ميرلوبونتى أخذ النزعة الرمزية فى الاعتبار . فهناك نظام للرمزية يلعب على مستوى ما تدركه المعانى لا على مستوى اللغة المتحدثة كى تجعل من مجموع العناصر المحتفية فى الطبيعة التعبير الرمزي لروابط الذاتية المتبادلة ، التى تربط اعضاء الجماعة فى مختلف مستويات الواقع الاجتماعى . فالوعى لا يقوم بتأسيس النظام الرمزي كاحد احتمالاته ليشير الى العالم بل عكسيا النظام الرمزي هو الذى يحدد للوعى مكانة فى عالم لم يعد الوعى يحتل فيه المركز (٢) . ويعتقد البعض أن ليفى ستروس هو رجل القيم بشكل أكبر مما هو موجود لدى ميرلوبونتى . فالأسطورة تعنى نفس الشئ فى كل زمان ومكان ، ولكن بالنسبة لميرلوبونتى فان نوع البنية التاريخية التى يهتم بابرازها أقل قبليية وعمومية (٣) .

(1) Lefeuve, op cit p, 308

(2) Ibid ,

(3) Colin Smith . Merleau - Ponty and Stucturalism . The Journal of the British Society for Phenomenology Vol 2 No 3. October 1971 , pp. 46 - 52, p 47

موقف ميرلوبونتي من دراسة التردد والمجتمع :

لقد نظر ميرلوبونتي الى علم الاجتماع من خلال كل من الفنونولوجيا والبنوية وانطلاقا من موقعه كفيلسوف وجودي . وابتداء من مؤلفاته الاولى اثار مشكلة الآخر والعالم الاجتماعي . فقد ذكر في « فنونولوجيا الادراك الحسى » : « ان علينا ان نعيد كشف العالم الاجتماعى بعد كشفنا للعالم الطبيعى ، ليس كموضوع ضمن موضوعات أخرى ، وانما كمجال دائم أو بعد من أبعاد الوجود : فأنا أستطيع ان استدير عنه ولكنى لا أستطيع ان أكف عن كونى فى موقف بالنسبة له » (١) .

وقد شكل الموقف فى فنونولوجيا ميرلوبونتي الوجودية الخلفية التى يتم من خلالها فهم الانسان فى المجتمع . واذا كان التعبير « دور » rôle قد استخدم فى علم الاجتماع ليعنى نقطة دخول الفرد فى البنية الاجتماعية فان هذا يعنى انه لم يكن يوجد مكان للأفراد أو البشر الواقعيين فى نماذج البنية الاجتماعية لعلم الاجتماع وانما يوجد لاعبو أدوار ، منزوعو القدرة على الابتكار أو الابداع . وعندما تم تحدى هذا التعريف للدور وزالت الجوانب النمطية أو المعيارية له بازاء الأداء الواقعى ، اتضح اننا مازلنا نجد ان الفرد الواقعى مبدد فى داخل تعدد الأدوار (٢) .

(1) Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception* op.

cit p 415

انظر أيضا الجزء المخصص للآخر فى الفصل الثالث من البسبب الأول ، من هذا العمل .

(2) E. Goffman . *Encounters Harmonds worth* , penguin

1961 p 117 Quoted in Spurling op cit p 87.

ويأخذ الموقف فى اعتباره كلا من عمومية البشر الواقعيين وخصوصيتهم ، كما يأخذ فى اعتباره أن أغلب سلوكهم يفهم فى ضوء لعب الدور ، بينما فى الواقع أن السلوك يعبر عن قدرة على التعالى وتجاوز المعطى وتحويل المعنى المقدم الى الفرد . اذن الموجودون هم البشر فى مواقف لا مجرد بشر . فمفهوم الموقف يسمح بالحديث عن الفرد فى علاقته بالآخرين ، أى عن المجموعات الاجتماعية بقدر وجودها فى الخبرة العايشة وفى الممارسة العملية للأفراد (١) .

ان مفهوم الموقف يجعل البشر واعين بتعدد الظواهر الاجتماعية ، والانسان ما هو سوى جزء من موقفه . ذلك ان الموقف يتكون من ممارسات وارتباطات الشخص أو الجماعة وبالتالي يتحقق من خلال الأفعال والخبرات . كما توجد مواقف معاشة بشكل واضح بينما تظل غيرها من المواقف الأخرى كامنة أو مرتبطة بطريقة سلبية (٢) . فمثلا الموقف ، أو المشروع الوجودى ، كما يحلو ليرلوبونتى أن يسميه ، الخاص بالبروليتاريا يختلف حسب الوعى الطبقي وحسب المدى الذى يعيش فيه الناس استغلالهم الطبقي . ويعطى ليرلوبونتى مثلا بصور مبهمة أهمية الموقف . ففي كل الثورات يوجد المتميزون الذين ينضمون الى الطبقة الثورية كما يوجد المضطهدون الذين يدينون بالولاء للمتميزين . وكل دولة تضم خائنها ، فلا الدولة ولا الطبقة تعتبر نكبة تهاجم الفرد من الخارج ، كما انها ليست قيم يضعها الفرد فى الداخل . وانما هى أنماط من المشاركة تستدعيها . وفى فترات الهدوء نجد الدولة والطبقة كمثيرات لا تتوجه اليها سوى باجابات شاردة أو مشوشة . ويحول الموقف الثورى أو الموقف الذى تتواجه فيه الثورة خطرا قوميا الروابط السابقة على الوعى ، التى كانت تربطنى بالدولة أو الطبقة ، الى مواقف واعية ، وعندئذ يصبح الالتزام الضمنى بالدولة التى كانت حتى اللحظة مجرد

(1) Spudling , op cit p, 87

(2) Ibid p, 88 - 89

شئ يعيشه المرء ، التزاما مكثوفا وظاهرا (١) ، ويريد هذا التحليل الذي يقدمه ميرلوبونتي عن علاقة الفرد بالمجتمع عن نظرة عميقة من جانب فيلسوف مدرك للبعد الاجتماعي ، كما يصور الاضافة التي من الممكن ان يضيفها الفيلسوف على علم الاجتماع .

ولكن ما هو الموقف : هل هو حياتي الماضية ، وأسرتي ، ومهنتي ، وانتمائي العرقي ، والجنس الذي انتسب له ، وتكويني الاجتماعي أم خليط من هذا كله ، واذا كان كذلك فاي خليط ؟ والباحث الذي يريد فهم سلوكه وسلوك الآخرين ، خبرته وخبرة الآخرين ، لا يجد أمامه سوى ان يختار ، مخاطرا هكذا ان يفرض رايه الخاص ازاء الاحداث ، وقد يكون لهذا الراي خاصيته المميزة *idiosyncratic* الا انه لا توجد مواقف « في الخارج » ننظر اليها كوقائع اجتماعية ، وانما توجد طرق لفهم الناس في المجتمع ، طرق مفتوحة امام مختلف التأويلات ، حسب الافتراضات والاهتمامات العلمية للباحث . علاوة على ذلك فان تحديد موقف فرد أو جماعة يصلح لتقييم خبرة أو سلوك المهتمين ، مادام السياق بشكله الكلي يعطى السلوك أو الخبرة معناه . وهنا نجد ان الباحث الفنونولوجي على عكس الباحث البنيوي ، ينظر الى الأمر باعتباره دعوة الى مزيد من التنظير الراديكالي ، الذي يأخذ في حسابه موقف المنظر . . *Theorist* أي الباحث وافترضاته في علاقتها بما يبحثه (٢) .

وقد رأى ميرلوبونتي ان البنية تثرى البحث الانثروبولوجي ، الا اننا نستطيع القول ان نظريته اليها كانت متميزة عن نظرة كافة العلماء البنيويين ، لقد رأى ميرلوبونتي مع فكرة البنية نظاما كاملا من الفكر

(1) Merleau - Ponty *phénoménologie de la perception* , op cit p 417

(2) Spurling op cit p 89

يستجيب في كل المجالات لحاجة العقل ، وتشير البنية بالنسبة الى الفيلسوف ، باعتبارها موجودة في خارجنا في الانساق الطبيعية والاجتماعية وفي داخلنا كوظيفة رمزية ، تشير الى طريق خارج عن الارتباط بين ذات وموضوع وهو ارتباط سيطر على الفكر من ديكارث الى هيجل ، أنها تجعلنا نفهم بشكل خاص ، فيما يرى ميرلوبونتي ، كيف تشكل حلقة مع العالم الاجتماعي - التاريخي ، حيث يكون الانسان منحرف عن المركز *excentrique* ولا يجد البعد الاجتماعي مركزه سوى في الانسان . ان ما يهم الفيلسوف هو ان البنية تأخذ الانسان كما هو في موقفه الفعال من الحياة ومن المعرفة . والفيلسوف الذي يهتم بها ليس هو الذي يريد تفسير العالم أو بناءه ، وإنما الذي يريد تعميق دخولنا في الوجود (١) .

ويقترح ميرلوبونتي برنامجا مكونا من بنيات عامة يتيح استنباط البنيات من بعضها البعض بواسطة التحولات المنظمة ، كما يتيح بناء مختلف الانساق الممكنة فيما وراء الانساق الموجودة - بهدف توجيهه : الملاحظة الامبريقية نحو بعض التنظيمات الموجودة حرصا على عدم إغفالها . وهكذا تظهر في عمق الانساق الاجتماعية بنية تحتية شكلية *une infrastructure formelle* . ونميل الى القول ، كما يقول ميرلوبونتي ، بانها فكر غير واعى أو هي استباق للعقل الانساني ، كما لو كان العلم الموجود لدينا مشكل من قبل في الأشياء ، وكما لو كان النظام الانساني والثقافة هو نظام ثان طبيعي تسيطر عليه ثوابت *invariants* اخرى ، وفي حالة وجود تلك الثوابت ، وحتى اذا وجد العلم الاجتماعي الذي يتجاوز البنيات « *métastructure* » فان العام الذي نصل اليه لن يلغى الخاص ، تماما مثلما لا تلغى الهندسة التعميمية الحقيقة المحصورة لعلاقات المكان الاقليدي . فيوجد في علم

(1) Merleau - Ponty Signes op cit p 155

الاجتماع بالاضافة الى ذلك اعتبارات للمقياس *échelle* ، وكون علم الاجتماع تميمي لا يسلب شيئا من علم الاجتماع المعنى بالجماعات الصغيرة *microsociologie* . وتعتبر النماذج الخالصة والرسومات البيانية التي تضع منهجا موضوعيا خالصا ، أدوات للمعرفة . واول ما تبحث عنه الانثروبولوجيا الاجتماعية هو البنيات البسيطة مما يقودنا الى الوجه الآخر للبنية والى تجسدها *incarnation* (١) .

وقد اكد ميرلوبونتي على أهمية التحليل الموضوعي للمعاش واعتبره من أكثر المهام التصاقا بالانثروبولوجيا ويميزها عن علوم اجتماعية اخرى مثل الاقتصاد أو علم السكان . فان القيمة « » *« valeur »* والبرود أو العائد *rentabilité* والانتاجية *productivité* أو السكان لهي اشياء تختص بفكر يحيط بالبعد الاجتماعي ، ولا نستطيع ان نطلب منها ان تظهر بشكل خالص في خبرة الفرد . بينما على العكس ، لابد ان نجد متغيرات الانثروبولوجيا ، ان عاجلا او آجلا ، في مستوى يكون فيه للظواهر معنى انساني مباشر . والخبرة في الانثروبولوجيا هي طريقنا كما يقول ميرلوبونتي لادخال ذوات اجتماعية في « كل » حيث يوجد مركب جاهز يبحث ذكائنا عنه في اجتهاد ، مادامنا نعيش كافة انبساط حياتنا الثقافية في شكل وحدة واحدة لحياتنا . ويعنى هذا بناء نسق دلالة عام « » *« une systeme de référence général »* حيث تجد وجهة نظر البدائي والمتحضر مكانا لها ، وحيث تتضح اخطاء كل منها ، وحيث نبني خبرة متسقة تصبح متاحة ، من حيث المبدأ ، امام البشر المنتمين الى بلد آخر والى عصر آخر (٢) .

وهكذا يصل ميرلوبونتي الى القول بان الانثولوجيا أو الانثروبولوجيا

(1) Ibid p 149

(2) Ibid p 150

ليس تخصصاً محدداً بموضوع معين ، هو المجتمعات البدائية ، وإنما هي طريقة للتفكير ، طريقة تفرض نفسها عندما يكون الموضوع هو: « آخر » بخلافنا ويطالبنا بالتحول نحن أيضاً . وهكذا أصبح علماء اثنولوجيا لمجتمعنا لو ابتعدنا عنه . بالإضافة الى ان مكتسبات التحليل النفسى وعلم النفس تعطى فى رأيه ، عمقا جديدا الى هذا العلم .

خاتمة

ويعد أن عرضنا باستفاضة ما رأيناه الطريق الذى قطعه الفيلسوف لتحقيق هدفه الأساسى وهو اقامة فلسفة جديدة : « الفنونولوجيا الوجودية » ، فلسفة تتيح التزواج بينها وبين العلوم الانسانية ، يبقى علينا أن نلقى نظرة أخيرة على عمله هذا . لا نقل أننا سنقوم بنقده لأنه يتجاوز أى نقد ، وإنما سنكتفى بمحاولة التعرف عما إذا كان الفيلسوف قد حقق الهدف الذى رسمه لنفسه أم لم ينجح فى ذلك وقد تساعدنا أعماله الأخيرة مثل : « علامات » و « المرئى واللامرئى » ، و « العين والعقل » ، و « أسلوب العالم » على معرفة ما إذا كان الفيلسوف ظل ثابتا على المبدأ أم أنه قد تغير وأدخل تعديلا على أهدافه .

ونقول منذ البداية أن هناك وحدة فى عمل الفيلسوف ابتداء من أعماله الأولى حتى الأخيرة . ولؤلؤه الأخير « المرئى واللامرئى » - الذى لم يكمله - قيمة خاصة ، فقد تضمن موضوعات عميقة رجع اليها الفيلسوف ، مرارا وتكرارا ، خلال مساره الفكرى والفلسفى . كما لا يفوتنا أن نؤكد أنه فيلسوف أكاديمى ، لم يتخل لحظة واحدة عن الدراسة العلمية الجادة أو الفلسفة الخالصة ، كما لم يبدد أى جهد فى كتابة قصة أو تأليف مسرحية ، بل انصرف كل اهتمامه الى مشكلات الفلسفة والعلوم الانسانية ، بما صاحب ذلك من نظرة نقدية الى عمله والى أعمال الآخرين ومن أخذه بالنتائج التى يقدمها العلم والبحث العلمى فى كافة المجالات ، سواء الطبيعية أم الاجتماعية .

وكما ذكرنا هناك وحدة فى عمل الفيلسوف الذى ظل ثابتا حتى النهاية فى اهتمامه بالعلم ومحاولة اثراءه بنتائج الفلسفة الا ان أعماله الأخيرة ، وكتابه الأخير بصفة خاصة ، تحمل اهتماما متزايدا بالانطولوجيا **Ontologie** . حقا هى انطولوجيا جديدة تختلف عن

الانطولوجيا التقليدية وتحمل طابع الفيلسوف الخاص والتميز . . فقد
شعر بالحاجة الى البحث بعيدا بأمل الوصول الى فهم أعمق لطبيعة
العالم . الا ان هذه المحاولة لم تكتمل للأسف ، لم يرت الفيلسوف .

وتزايد في المؤلفات المتأخرة ، اهتمام الفيلسوف بالتعبير بكافة
إشكالاته : اللغوى بأنماطه الأدبية والشعرية والفنى بتشكيلاته وألوانه .
لقد حاول الفيلسوف من خلال الفنان والأديب والشاعر العثور على
علامات ، علامات تعبر عن وجود عمق *profondeur* حقيقى يتعين
ان نبحث عنه فى الحياة بأكملها . وقد اعتبر الفيلسوف ان كل إبداع فى
الفن هو نوع من الخلق يغير ويتغير ، وينضىء كافة الأعمال الأخرى
ويعمقها ويؤكددها ويعيد خلقها أو يخلقها مقديما (١) . ويقدم الفنان عن
طريق تصوير الخارج ما يقع داخل الذات . ولكن لا تكهن مشكلة الفن .
الحديث فى الارتداد الى الذات ، بل المهم هو الوصول الى الجمهور
اي تحقيق الاتصال .

ان اهتمامه بفن، التصوير بالزيت *la peinture*
طرح تساؤلات جديدة : « فكيف نستطيع الاتصال دون الاستعانة بطبيعة
قائمة من قبل تفتح عليها حواسنا ؟ . . . كيف يوجد اتصال سابى
على الاتصال أو تفكير سابق على التفكير (٢) .

ان هذا الفن ، مثله فى ذلك مثل التفكير ، يلح علينا ان نفهم
ماهية الحقيقة التى تختلف عن الأشياء ، وليس لها نموذج خارجى ،
ولا ادوات تعبير مقصودة ، وبالرغم من ذلك هى الحقيقة (٣) .

(1) M , Merleau - Ponty *L'Oeil et L'Esprit* , Paris,
Gallimard ,1964 p 92

(2) M- Merleau - Ponty . *la Prose du Monde* . Paris,
Gallimard 1969 , p 79

(3) *Ibid* p 93

ان انطولوجيا ميرلوبونتي تقضح من خلال طرحه للعديد من
لتساؤلات . فهو يحاول استجواب التفلسف كى يفسر « الصمت »
الذى حاول البعض ان يغلف به الفلسفة ويبرر انسحابها من على مسرح
الاحداث . لقد نظر ميرلوبونتي فى « المرئى واللامرئى » الى العالم
نظرة جديدة ، فاعتبره ما نراه وما يتعين علينا ان نتعلم كيف نراه -
بالرغم من رؤيتنا له . ونطرح عندئذ التساؤل من نحن ؟ وما معنى ان
نرى ؟ ولا تقف الفلسفة بازاء هذا كمعجم ، يبحث عن بديل لفظى
للسام القائم بازائنا . فهى لا تريد ان تضع البديل اللفظى لما نراه كما
يتم عمل عالم المنطق فى غرضه لقضاياه او الشاعر فى تنظيمه لكلماته او
الموسيقى فى تأليفه لموسيقاه . وانما تريد الفلسفة ان تجعل الاشياء
من اعماق صمتها ، تعبر عن نفسها . ومهمة الفيلسوف هى التساؤل
والاستجواب واذا كان يلقى الجهل بالعالم وفكرته عنه ، فذلك كى يجعل
العالم والافكار تنطق ، فالتساؤل هو الطريق الوحيد .

واذا حاولنا ان نتساءل كما فعل الفيلسوف فنطرح التساؤل
التالى : هل يرجع عجز الفلسفة الى ظهور مجالات جديدة فى ميدان
البحث ؟ ... اى هل ادى نمو وسيطرة العلوم الانسانية الى انكماش
الفلسفة ونمواريها ؟ ... هل ابعدتنا حقا المناهج والطرق الجديدة
للتناول الوقائع او الظواهر عن الانسان وعن معطيات الخبرة الذاتية .
وفى الواقع ان قراءة ميرلوبونتي تساعدنا ولا شك على اجتياز هذا
المأزق الذى نعيش فيه حتى الآن . فقد استطاع ان يأتى بجديد فى
مجال العلاقة بين الفكر الفلسفى والاتجاه العلمى .

لقد انطلق ميرلوبونتي من الفنونولوجيا ومن الوجودية ولكنه
تجاوز الاتجاهين فى شكل اتجاه ثالث يجمعهما ، فكان لهذا الجمع بالطبع
الصبغة الخاصة التى جعلته يختلف عن كل اتجاه على حدة . لقد انبرى
ميرلوبونتي للبحث عن شرط كل من المعرفة العلمية والفلسفية ، ووجده

فى الجسم ، او فى شكل تكوينى للذات داخل جسم ، فى اتصال مع العالم . وتقوم العلاقة بالآخر كحجر الزاوية فى فلسفته ، فمن خلال هذه العلاقة أدرك جسمى وأدرك الأشياء والعالم . لقد اتخذ ميرلوبونتى الجسم كمصدر فعال لكافة ما نراه ، وكأساس عام للخبرة الانسانية . لقد فهمه كعنصر من عناصر العالم ، وفى نفس الوقت يتم فهمه من الداخل باعتباره المنطلق الذى أبدا به تفكيرى وحديثى ، قبل أى فلسفة . أى أنه تلك المادية الأولى التى توجد ابتداء منها وعى ومعرفة . لقد قال سارتر فى المقال الذى نشره فى العدد الخاص الذى أصدرته « مجلة الأزمنة الحديثة » عن ميرلوبونتى عام ١٩٦١ ، قال : « ان ميرلوبونتى كان يعتقد فى مطلق واحد يعتبر هو المرساه *ancrage* بالنسبة لنا ، وهو الحياة » (١) . كما قال أيضا : « لقد سعى على طريقة مونتني *Montaigne* الى فهم الانسان ، هذا الخليط من الخاص والعالم الذى لا يماثله شيئا (٢) .

فاذا كانت هذه الفلسفة تقودنا الى واقع معاش والى داخل فانها لا تتعزل عما يجرى فى العالم فهى ليست حياة خاصة وانما هى ذاتية متبادلة تربطنا ، كما قال ميرلوبونتى مرارا ، بالتاريخ بأكمله . ومن هنا اهتمام ميرلوبونتى بالسياسة ، فالظروف السياسية القائمة حينئذ حثمت هذا التزاوج بين الفلسفة والسياسة . وقد اعتبر ميرلوبونتى أن السياسة هى « التراجيديا الحديثة » وكان ميرلوبونتى فى هذا المجال أمينا مع نفسه ، غير منحاز الى فريق ذبون آخر وانما حرص على الادلاء بدلوه فى صدق وأمانة ، وبالرغم من أنه اعتبر الماركسية ، فى البداية ، الأمل بالنسبة لاجيال المثقفين ، وكان يمكن للبشر فى العالم كله ،

(1) J - P - Sartre - Merleau - Ponty Vivant. Les Temps Modernes, 17 e année , No 184 - 185 (no special sur Merleau - Ponty) Juillet Décembre 1961 pp 304 - 376 p 311

(2) Ibid p 359

من خلال البروليتاريا ، ان يجدوا الوسيلة للتعرف على بعضهم البعض والانضمام الى بعضهم البعض ، نقول بالرغم من ذلك فانه قد اثار حفيظة الشيوعيين عند نشره لآرائه هذه فى « الانسانىة والارهاب » : كما اثار بالطبع غضب الليبراليين لنقده الحاد لليبرالية . وقد اصيب ميرلوبونتى بخيبة امل بعد ذلك فى الماركسية والاتجاه الشيوعى وحركة البروليتاريا ولاحظ عدم وجود حركة بروليتاريا فى المقياس العالمى . وكان من الطبيعى ان يغضب منه الشيوعيون عندما نشر « مغامرات الجدل » منتقدا الاتجاه الذى ايدته من قبل ، واعتبروه مفكرا يمينيا . وهى تهمة هون منها براء . وقد ميز ميرلوبونتى بين الممارسة والماركسية ومبادئ الماركسية نفسها وحرص على عدم الخلط بين الشيوعية المطبقة والماركسية ، « فالماركسية تقوم دائما كمنظومة Matrix او قالب من الخبرات العقلية والتاريخية » ... وهى « مجال ضخم للتاريخ والفكر المتراكم حيث نعمل ، ونتعلم التفكير » (1) .

كان اذن ميرلوبونتى صادقا مع نفسه فى موقفه المؤيد للماركسية وفى موقفه المعارض لها . فاهتمام ميرلوبونتى ينصب على الذاتية ، والحقيقة لا يمكن ان تقوم الا بازاء الذات . وقد ظلت مشكلة الحقيقة تؤرقه فى اواخر حياته وحرص باستمرار على الوصول اليها ، وذلك بمحاولة توضيح الطريق امام نفسه ، وامام الآخرين ، وهدم انواع الفكر السياسى ، والتحرر من اساطير السلطة والمعرفة . كما اكد اهمية التاريخ الذى لعب دورا هاما بالنسبة لميرلوبونتى ، اذ انه اعتيره مجالا يتحقق فيه المعنى وليس فقط مجالا للصراع .

وفى دراسة ميرلوبونتى لعلم النفس ، حاول من خلال موقفه الفلسفى حل مشكلات السلوك التى لم تستطع مدارس علم النفس الموجودة حلها . وقد شكل علم النفس لديه المدخل الى كافة صنوف

(1) Merleau - Ponty Signes op cit p 15

المعرفة ومختلف الأساليب المنهجية ، فقد كان هو المجال الذى بحث فيه عن الحل ... لقد نظر ميرلوبونتى الى الانسان لا باعتباره ذلك الامتداد المسطح الممل الذى يقوم على مدى البصر امامنا ... فلا مجال لهذا التبسيط بدعوى الموضوعية العلمية ، فان موضوعية الوجود او الكائن ليست سوى وهم . وانما لا تستطيع الحديث عن أجزاء للوجود وانما هناك وحدة . ومن هنا رفضه للنزعة الموضوعية المتمثلة فى السلوكية .

ان الفردية تقوم داخل بنيات تعدد وظيفتها . وان كان ميرلوبونتى قد رأى ان علم نفس الشكل او الجشتالطية تضيف جديدا الى الفنونولوجيا، فذلك لأنها توضح كثيرا من الظواهر ، كما انها خصبة على المستوى الامبريقي وقامت بربط الوصف بالتفسير . ومن هنا لم يتوان ميرلوبونتى عن تأييدها وتأييد ما جاءت به ، خاصة تفاديها السقوط فى التناقضات التقليدية بين وعى وطبيعة ، جسم وروح ، مادة وعقل ... كما أكد ميرلوبونتى ان التحليل النفسى اذا تخلص من بعض معتقداته الجامدة يمكن ان يثرى علم النفس ويشكل الامتداد الطبيعي لعلم نفس الشكل .

ولم يتوقف ميرلوبونتى عند علم نفس الشكل ، فعلى الرغم من اهمية هذا الاتجاه فى تأويل السلوك الا انه اخذ بشكل من أشكال السببية ، وكان يتعين عليه ان يعتمد على دراسة الظواهر كما هى معطاه فى الخبرة دون الرجوع الى فروض خاصة بأصولها السببية . لقد أراد ميرلوبونتى ان تحذو الجشتالطية حذوه وتدخل مفهوم « الوجود » **existence** كى تبين ان السلوك ليس مجرد سلوك فيزيقى بأكمله او سلوك نفسى بأكمله بل هو « طريقة للوجود » .

ينبع اذن السلوك من فلسفة للبنية ، وعلى هذه الفلسفة ان نحترم أنظمة ثلاث هى : النظام الفيزيقي والنظام الحيوى والنظام الانسانى ، أى المادة والفكر والحياة . وقد شكل علم النفس نقطة انطلاق ميرلوبونتى للبحث فى الادراك الحسى . فبين كيف يحدث الادراك

الحسى من خلال الجسم بأكمله بطريقة لا تقتصر على حاسة دون أخرى .
« فأننا أدرك بواسطة بنية وحيدة للشئ أو طريقة وحيدة للوجود تتحدث
الى كافة حواسى » (١) . واذا كان المحسوس له اهميته ، فان ميرلوبونتى
لا يقتصر عليه وحده وانما نادى بالانتقال الى اللامحسوس أو المعنوى
الذى يضى على المحسوس معناه .

وقد انتهى بالتاكيد على ضرورة الكشف عن العلاقات والروابط التى
تجمع بين الذات والعالم والذات والاخرين ، فلم يعد هناك موضع
لاى فصل .

وقد تعرض ميرلوبونتى للنقد والالتهام بأنه يجعل المنم بدون قيمة
ومستحيل ، وهى فكرة خاطئة . فانه اذا كان يناقش الوقائع التى يقدمها
التجريب العلمى أو الطب النفسى ، فذلك بهدف أن هذه الوقائع تدمر
الاطر الانطولوجية التى تظهر من خلالها ولا يريد ميرلوبونتى من العالم
le savant ان يتحمل مسؤولية الميتافيزيقى او مهام الفيلسوف ،
بل انه يعنى ببساطة ان العالم يفكر ، كائى شخص ، فى ضوء انطولوجيا ،
وان هذه الانطولوجيا توجد فى تعارض مع وجهات النظر التى تحاول
الخبرة الطبيعية ومن خلالها الخبرة العلمية فرضها .

وقد حافظ ميرلوبونتى على نفس المنطلق فى تعامله مع علم
الاجتماع : فلا يوجد تمييز بين واقعة وماهية ويتعين الغاء الفكر السببى
الذى هو دائما نظره الى العالم من الخارج اما الاستقراء الخالص فهو
اسطورة يتعين نبذها .

ان العلم فى مجال علم الاجتماع والانثروبولوجيا لا يوجد الا فى
التقاء خبرتنا بالخبرة الأخرى فتتضح كل منها بواسطة الأخرى . .

(1) Merleau - Ponty - Sens et non - Sens op cit p 86

واننا لا نبلغ الموضوعية عن طريق اندفاعنا نحو الأشياء الى الوجود في ذاته ، وانما عن طريق كشف المعطيات الخارجية ، وكشف نظيرها الداخلى الذى نحفظ به كحساسية واحساس ، اى باعتبارنا تقع فى موقع داخلى بالنسبة للحياة والوجود الانسانى والوجود العام **Etre** . . اننا اذن نعيش الحياة ونصل الى المعرفة ، لا من خلال الوقائع والماهيات التى ما هى سوى تجريدات ، وانما من خلال العالم والوجود ، ليسا كوقائع أو انساق من الأفكار ، وانما كاستحالة لوجود المعنى أو الخلاء الانطولوجى (١) .

لقد أكد ميرلوبونتي على مفهومات فى علم الاجتماع ، تعتبر كلها مفهومات ايجابية مثل : « الذاتية المتبادلة » و « عالم الحياة » . و « الموقف » ، ولم ينظر اليها فى ضوء الفرد فى حياته الشخصية واجتوائه « لداخل » له اولوية ، بل لقد ربط الذاتية المتبادلة بالتاريخ من خلال فاعلية الأفراد وممارستهم العملية ، ولا ينتسب كشف هذه الجوانب الا من خلال الفلسفة : فلسفة معاصرة تكشف المعنى فى الخبرة الحية وتقف جنباً الى جنب مع علم الاجتماع كى تكشف له الحركة التى تتحول بواسطتها الحياة الى حقائق .

وإذا كان ميرلوبونتي قد حرص على اثناء البحث الانثروبولوجى بالبنية ، فان نظريته اليها كانت متميزة ، فهى نظام كامل من الفكر ، موجودة فى خارجنا ، فى الانساق الطبيعية والاجتماعية ، وفى داخلنا كوظيفة رمزية تتد عن الارتباط بين ذات وموضوع . وتتبع أهمية البنية من انها تدخل فى حلقة دائرية مع المجتمع والتاريخ من ناحية ، ومن ناحية اخرى تأخذ الانسان كما هو فى فعاليته داخل الحياة وازاء المعرفة .

ان الكتابات الاخيرة لميرلوبونتي تعلن من انتصار الفلسفة على ما أسماه هو ذاته « ما هو ليس بفلسفة ، مثل هينجل » ، انتصار للفلسفة

(1) Merleau - Ponty Le Visible et l'invisible p 156

فى ضوء حساسية جديدة ازاء اللغة وازاء الأدب والفن ، حساسية تحرك القوى الكامنة فى العالم الصامت . وي طرح ميرلوبونتى من جديد أهمية الرجوع الى المصادر ، « وفى رجوعها الى المصادر ، تفصح الفلسفة عما تجده ، فهى ليست الا بناء انسانى ، يعلم الفيلسوف انها ، فى احسن الأحوال ، سوف تتخذ مكانها بين نتاج الحضارة(1) .

وإذا كانت الفلسفة تعبير أو لغة فهى تعتمد على اللغة وهذا لا يمنعها من الكلام عبر اللغة أو الحديث عما هو سابق عليها ، من العالم الصامت ولا تستطيع اللغة أن تعلم ذاتها سوى من الداخل عن طريق الممارسة .

والتساؤل الفلسفى ليس سوى هذا التساؤل الذى يمكن اللغة ، فاللغة تمتلك كلا من الفيلسوف والشاعر والصور فى محاولتهما إنتاج لغة جديدة ، تبحث عن تعبيرها الخاص وعن كيانها الخاص ، وذلك كى تجعل الفيلسوف يقف امام امكانياتها .

وانا اذا اوشكنا ان نضع الكلمة الأخيرة فى هذا العمل لنؤكد مع ميرلوبونتى على دور الكلمة وأهميتها فى التعبير والاتصال ، فمن خلالها استطعنا ان نقدم فكر هذا الفيلسوف وفلسفته ونظريته - التى تكاد ان تكون موسوعية - الى مختلف العلوم الانسانية ثم كشف الروابط التى تجمع الفلسفة والعلوم الانسانية ، وتكاد تضعها فى بوتقة واحدة . وإذا كنا قد قصرنا فى بعض الجوانب أو لم تظهر بعض الأفكار بوضوح كاف ، فيشفع لنا صعوبة مؤلفات ميرلوبونتى خاصة كتبه الأولى ، وغموض فكره فى مواضع عديدة .

ولا يسعنا أخيراً سوى ان نؤكد السعادة التى شعرنا بها اثناء اعداد هذه الدراسة ، واملنا ان تكون قد اضافت جديداً الى الصرح الشامخ للفكر الفلسفى والفلم الانسانى .

(1) Ibid p 139

المصادر والمراجع

المراجع

أولا - المراجع العربية :

- ١ - ابراهيم ، زكريا : الفلسفة الوجودية ، القاهرة ، سلسلة اقرأ .
- ٢ - ابراهيم ، زكريا : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ .
- ٣ - ابراهيم ، زكريا : هيغل أو المثالية المطلقة ، الجزء الأول ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٠ .
- ٤ - السيد ، محمود رجب : المنهج الظاهر يأتى فى الفلسفة ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة عين شمس ، ١٩٧١ .
- ٥ - الشارونى ، حبيب : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤ .
- ٦ - أتور ، علا مصطفى : التفسير فى العلوم الاجتماعية ، دراسة فى فلسفة العلم . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ .
- ٧ - بياجية ، جان: البنيوية ، ترجمة عارف منيمنة ويشير أوبرى ، بيروت ، منشورات عوينات ، ١٩٧١ .
- ٨ - حسين ، نازلى اسماعيل : الشعب والتاريخ : هيغل ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٥ .
- ٩ - حنفى ، حسن : الظاهريات وازمة العلوم الأوروبية ، الفكر المعاصر ، عدد ٥٩ يناير سنة ١٩٧٠ .
- ١٠ - حنفى ، حسن : فى الفكر الغربى المعاصر ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ .

- ١١ - سارتر ، جان بول : تعالى الأنا موجود ، ترجمة وتعليق
د. حسن حنفي حسنين ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٧ .
- ١٢ - قنصوة ، صلاح : الموضوعية فى العلوم الانسانية ، عرض
نقدى لمنهج البحث ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .
- ١٣ - ماركوز ، هيرت : العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية
الاجتماعية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف
والنشر ، ١٩٧٠ .
- ١٤ - هوسرل ، أدmond : التأملات الديكارتية ، ترجمة د. نازلى
اسماعيل حسين ، القاهرة ، دار المعارف .
- ١٥ - هيجل ، ج.ف.ف.فردريك : محاضرات فى فلسفة التاريخ ،
ترجمة امام عبد الفتاح امام ، مراجعة د. فؤاد زكريا ، بيروت ،
دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨١ .
- ١٦ - وهبة ، مراد : محاورات فلسفية فى موسكو ، القاهرة ،
دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٤ .
- ١٧ - وهبة ، مراد (محقق) : يوسف مراد والمذهب التكاملية ،
اعداد وتقديم د. مراد وهبة ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .

(ب) المراجع العامة الأجنبية عن فلسفة ميرلوبونتي :

1 - Aron, Raymond : Mon petit camarade . L'Express, 12 - 25 Avril 1980 .

2 - Barnes, Hazel E : Sartre . London, Curatet Books, 1974 .

3 - Beisach, Ernest : Introduction to Modern Existentialism New York, Grover press Inc . 1972 .

4 - Blackhem M . J . : Six Existentialists Thinkers . London, Routledge and Kegan paul, 1961 .

5 - Bush, Thomas W . : The Role of the Cogito in the philosophy of Merleau-Ponty . Ph . D . Dissertation . Marquette University 1967 . Diss . Abstract . Vol . 28 .

6 - Carr, David : M. Merlean-Ponty. Incarnate Consciousness . in G . A . Schader (ed ,) Existentialist Philosophers : Kirgaard to Merleau- Ponty . New York, Mc Graw Hill 1967 . pp . 369 - 429 .

7 - Corvez , Maurice : La Philosophie de Heidegger , Paris , P . U . F . 1961 .

8 - Daly, James : Merleau-Ponty : a bridge between Phenomenology and Structuralism . The Journal of The British Society for Phenomenology . Vol . 2 No . 3 , Oct . 1971, pp . 53 - 58 .

9 - Debray, Regis : Cela s'appellait un intellectuel . Le Nouvel Observateur . No . 806, du 20 - 27 Avril 1980 .

10 - De la Campagne, Christian : Penser les Rapports de l'homme avec l'Etre . Le Monde, Samedi 2 Mai 1981 .

11 - De Waelhens, Alphonse : Une philosophie de l'Ambiguite dans : Merleau-Ponty : La Structure du Comportement paris : P . U . F . 1942 8^e ed. 1977 pp. V-XV .

12 - Durkheim, Emile : Les Regles de la Methode Sociologique . paris, P . U . F . 1942 .

13 - Fell, Joseph P : Heidegger and Sartre, An Essay on Being and Place . New York, Colombia University press 1979 .

14 - Freidrick, Carl J. (ed.) : The philosophy of Heigl . New York, The Modern Library . 1954 .

15 - Grawitz, M . : Methodes de Sciences Sociales . paris, Dalloz 1974 .

16 - Hanafi, Hassan : L'Exegese de la phenomenologie, Le Caire, Dar Al-Fikr Al-Arabi .

17 - Heidegger, Martin : Being and Time . Translated by John Maccurrie and Edward Robinson . Oxford, Blackwell, 1978 .

18 - ----- : Existence and Being . Introduction by Werner Brock . London, Vision press 1956 .

19 - ----- : What is called thinking ? New York, Harper Colophon Books 1968 (Introd . by Glenn Gray) .

20 - Heidsieck , Francois : L'ontologie de Merleau-Ponty, paris, P . U . F . , 1971 .

21 - Husserl, Edmund : phenomenology, Article for the Encyclopedia Britanica (1927) . New complete translation by Richard E . palmer in : Richard Zaner and Don Ihde (eds) : Phenomenology and Existentialism, New York : Capricorn Books 1973 .

22 - Jossin , Janick : Sartre face a son epoque . L'Express, 12 - 25 Avril 1980 .

23 - Kaufman, F : Methodology of the Social Sciences . New York, the Humanity press, 1958 .

24 - Kerning, C . D . (ed.) *Marxism, Communism and Western Society* . A comparative Encyclopedia . Vew York, Herder and Herder . Vol . 1 pp. 272 - 280, 1972 .

25 - Kingston, F . Temple : French Existentialism . Canada, University of Torento press . 1961 .

26 - Kockelmans, Joseph : Martin Hidegger . A first introduction to his philosophy . Pittsburgh, Duquesne University press 1965 .

27 - Kruks, Sonia . Merleau-Ponty : A *Phenomenomenological Critique* of Liberalism . in : Philosophy and phenomenological Research . 37 : 394 - 407 , March 1977 .

28 - Lefeuver, Michel : Merleau-Ponty . Audela de la phenomenologie . paris, Librairie Klincksieck 1976 .

29 - Lefort, Claude : Sur une Colone absente . Ecrits autour de Merleau-Ponty . Paris, Gallimard, 1978 .

30 - Luippen, W . A . and Koren, H . J : A First Introduction to Existential phenomenology . Pittsburg, Duquesne University Press . 1969 .

31 - Macleodo, R . B . : Phenomenology, in D . L Sills (ed .) : International Encyclopedia of the Social Sciences . London, The Macmillan Co . 1968 Vol 12 .

32 - Maggiori, Robert : Les Chemins de la philosophie . Liberation . Jeudi 17 Avril 1980 .

33 - ----- : L'itineraire d'un Demystificateur . Liberation . Jeudi 1 er Avril 1981 .

34 - Petit, Philip . On the Idea of phenomenology . Dublin, Scepter Books, 1969 .

35 - Piaget, Jean . Etudes d'Epistemologie genetique, Paris, P U . F .

36 - Pivcevic, Edo : Husserl and phenomenology, London, Hutchiuson University Library 1970 .

37 - ----- : Phenomenology and Philosophical understanding, Cambridge University press, 1975 .

38 - Rickman, H . P . : Dilthey, Wilhelm . in : P. Edwards (ed .) . The Encyclopedia of philosophy . Vew York, The Macmillan Co ., 1967 .

39 - Ricoeur, paul : Existential phenomenology . in Richard Zaner and Don Inde (eds .) : Phenomenology and Existentialism, New York, Capricorn Books, 1973 .

40 - Robinet, Andre · Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre avec un expose de sa philosophic, paris, P . U . F . , 1970 .

41 - Sartre , Jean Paul : Le Diable et le Bon Dieu . Paris, Liver de Poche .

42 - ----- : L'Etre et le Neant . Essai d'Ontologie phenomenologique . Paris, Gallimard 1943 .

43 - ----- : Merleau-Ponty Vivant : Les Temps Modernes . 17 e annee no . 184 - 185 (no special sur Merleau-Ponty) . Juillet - Decembre 1961 pp. 304 - 376 .

44 - Schrader, George : Existential philosophy : Ressurgent Jumanism . in Schrader, G . (ed .) : Existential philosophers : Kirgaard to Merleau - Ponty . New York, Mc . Graw Hill 1967 pp. 1 - 44 .

45 - Sills, David L . (ed .) International Encyclopedia of the Social Sciences . New York . The Macmillan Co . 1968 .

46 - Smith, Colin . Merleau-Ponty and Structuralism . The Journal of The British Society for phenomenology. Vol. 2 no 3, October 1971 pp. 46 - 52 .

47 - Soloman, R . : Existentialism, New York, Modern Library 1974 .

48 - Spiegelberg, Herbert : The phenomenological Movement . A historical Introduction . Vol . 1 . The Hague, Martinus Nijhoff . 1969 .

49 - Spurling, Laurie: Phenomenology and the Social World .
London, Routledge and Kegan Paul 1977 .

50 - Les Temps Modernes (Numéro spécial sur Merleau-
Ponty) , 17 : 184 - 185 . Juillet - Décembre 1961 .

51 - Thion, S. Structurologie. Alethia : Le Structuralisme, Vo .
4 , Mai 1966, pp. 219 - 227 .

52 - Tilliette, Xavier : Merleau-Ponty ou la Mesure de
l'homme . paris, Sehers . 1970

53 - Tiryakian, E . A : Sociology and the Existential phenom-
enology . in M . Natanson (ed .) : Phenomenology and the So-
cial Sciences . Vol . 1 Evanston, North Western University
Press . 1973 .

54 - Van Peursen, Cornelis A : Phenomenology and Reality .
Pitsburgh, Duquesne University press . 1952 .

55 - Warnock, Mary : Existentialism . London, Oxford Univer-
sity press . 1970 .

* * *

فهرست

- الباب الأول : الفنونولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتي ١٣ - ٢٤٤
- تمهيد : لحة عن حياة ميرلوبونتي ونتاجه ١٥
- الفصل الأول : مصادر فلسفة ميرلوبونتي ٢١ - ٩٠
- ١ - الفنونولوجيا ٢٣
- تمهيد ٢٣
- أولا - هيغل ٣١
- ثانيا - هوسرل ٤٢
- ٢ - الوجودية ٥٧
- تمهيد ٥٧
- أولا - هيدجر ٦٢
- ثانيا - سارتر ٧٢
- الفصل الثاني : تطور الفنونولوجيا الوجودية في فلسفة ميرلوبونتي ٩١ - ١٢٨
- تمهيد : الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتي ٩٣
- تطور الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتي ٩٧
- أولا - بنية السلوك ١٠١
- ثانيا - فنونولوجيا الإدراك الحسى ١٠٩
- الفصل الثالث : عناصر الفنونولوجيا الوجودية ١٢٩ - ٢٤٤
- تمهيد ١٣١
- أولا - الجسم ١٣١

١٣٢	١ - النظرة
١٣٦	٢ - الجسم كموضوع
١٤٦	٣ - مكانية الجسم وحركته
١٥١	٤ - الجسم باعتباره موجوداً جنسياً
١٥٧	٥ - الجسم واللغة
١٦٢	ثانياً : الإدراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم
١٧٤	ثالثاً : الآخر
١٩٦	رابعاً : الكوجيتو
٢٢٠	خامساً : الزمانية
٢٢٩	سادساً : الحرية
٤٠٣ - ٢٤٥	الباب الثانى :
٢٤٧	تمهيد
٣٠٧ - ٢٤٩	الفصل الأول : السياسة
٢٥١	تمهيد
٢٥٣	أولاً : موقف ميرلوبونتى من الماركسية
٢٥٧	١ - العنف أو الإرهاب وفلسفة التاريخ
٢٥٧	(أ) بوخارين
٢٦٥	(ب) تروتسكى
٢٧٤	٢ - البروليتاريا وفلسفة التاريخ
٢٨٦	٣ - تقييم ميرلوبونتى للماركسية والنظام الشيوعى
٢٩٦	ثانياً : نقد الليبرالية
٣٠٧ - ٣٠٩	الفصل الثانى : علم النفس
٣١١	تمهيد

أولا - هرسرل وعلم النفس	٣١٢
ثانيا - دراسة السلوك والمجال الفنونمالي	٣٢١
١ - السلوكية	٣٢١
٢ - علم نفس الشكل أو المدرسة الجشتالطية	٣٢٦
٣ - تصور ميرلوبونتي للسلوك والمجال الفنونمالي	٣٣٤
ثالثا : بعض أمثلة من مساهمات ميرلوبونتي في علم النفس	٣٣٩
١ - علم نفس الطفل	٣٣٩
٢ - الإحساس وارتباطه بالإدراك الحسي	٣٤٢
الفصل الثالث : علم الإجتماع	٣٥٩ - ٤٠٣
تمهيد	٣٦١
أولا :	٣٦٣
١ - الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع	٣٦٩
٢ - هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة	٣٧٧
٣ - التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع	٣٨١
ثانيا : دراسة الفرد والمجتمع	٣٨٢
- الاتجاه الوضعي	٣٩٠
- الاتجاه البنيوي	٣٩٨
- موقف ميرلوبونتي من دراسة الفرد والمجتمع	٣٩٨
خاتمة	٤٠٤ - ٤١٢
المصادر والمراجع	٤١٣ - ٤٢٤

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٧٤ / ٧٨٠٩

الترقيم الدولي : I. S. B. N.

977 - 5 / 96 - 52 - 3

هذا الكتاب

دراسة عميقة للفنومولوجيا الوجودية عند واحد من أشهر فلاسفة العصر
هو الفيلسوف الفرنسي الكبير ميرابوننتي، تسعى إلى الكشف عن
مكونات الوجود الفلسفية عند هيغل وهو سرل وعن تأثره بفلسفة هيدجر وسارتر
وتطوّر الفنومولوجيا عند بيان بنية السلوك وفنومولوجيا الإدراك الحسي
وتطوّر منها فلسفة منه من خلال دراسة: الجسم، والإدراك الحسي
وارتباطه بالجسم والعالم، والآخر، والكوجيتو والزمان والحرية، ثم تعرض
بالبیان والتليل العميق لمدى إسهامه في الفكر السياسي المعاصر ودوره
الرائد في إثراء دراسات عالم النفس وعلم الاجتماع بما يكشف عن التأثير
المعيق الذي تمارسه الفلسفة على العلوم الإنسانية .

إنه كتاب جدير بأن يقرأ

الناشر